David Theodor August Suabedissen

Sein Leben und seine Philosophie

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Philosophischen Fakultät
der Universität zu Tübingen

vorgelegt von

GUSTAV SPAETH
aus Reutlingen.

1 9 3 9

DISSERTATIONS-VERLAG G. H. NOLTE DÜSSELDORF

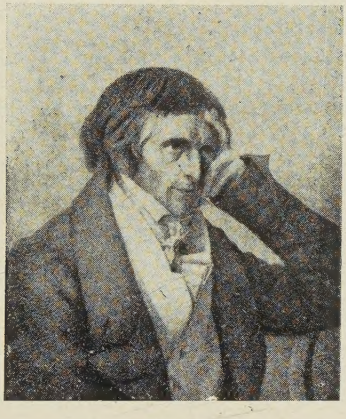
Diss. Tübingen
1939.

*46889

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen.

Berichterstatter: Prof. Dr. Th. Haering
Dekan: Prof. Dr. F. Focke

Tag der mündlichen Prüfung: 28. Juli 1934



INHALT

Vorwort.

Suabedissens Leben und seine Philosophie:

Einleitung . . . . . 1— 3

I. Kapitel: Suabedissens Leben und seine Schriften . . . 3— 16

II. Kapitel: Die Grundlegung seiner Philosophie und Metaphysik.

A. Die Philosophie . . . . . 16— 28

B. Die Metaphysik . . . . . 28— 43

C. Suabedissens Stellung zu Kant — oder Idee, Ideal und innere Wahrnehmung . . . . . 43— 55

D. Seelenbewußtsein, Lebensbewußtsein und die Psychologie . . . . . 55— 67

E. Die zeitgeschichtlichen Grundlagen seiner Philosophie oder der mit dem Idealismus gemeinsame Weg . . . . . 67— 73

III. Kapitel: Beispiele ausgegliederter Wissenschaften.

A. Suabedissens Anthropologie als Anticipation seiner Idee von der Vollendung des Wissens: . . . 73— 77

B. a) Die Tugend- und Rechtslehre . . . . 77— 80

b) und die Religionslehre als Idealwissenschaften im Geist.

Suabedissens Religionsphilosophie . . . 80— 84

IV. Kapitel: Suabedissen als pädagogischer Schriftsteller und idealistischer Empiriker . . . . . 84— 89

V. Kapitel: Suabedissens metaphysischer Typus . . . . 89— 97

Anmerkungen . . . . . 98— 99

Schriften von D. Th. A. Suabedissen . . . . . 100—101

Literatur . . . . . 101—103

VORWORT.

„Verum index sui." — Dieses Kennwort setzte Suabedissen seiner Preisschrift: „Über innere Wahrnehmung" voran. Zum Anfang dieser Abhandlung über seine Person und sein Werk erinnern wir gerne an dieses Motto. Werden wir doch im Gang unserer Untersuchung feststellen, daß es aus dem Bestand einer durch sein ganzes Leben ihm so gebliebenen metaphysischen Überzeugung genommen ist.

Eine Studie über die Philosophie Suabedissen's kann auf dreierlei Weise geschrieben werden: Ertens kann unternommen werden, mit möglichst vollkommener Technik den historischen Zusammenhang seines Gesamtwerkes mit der philosophischen Problematik seiner Zeit darzustellen.

Zweitens kann versucht werden, aus der seelischen Totalität seiner Person sein Werk als deren Entfaltung aufzufassen. Mit beiden Verfahrensweisen wäre jedoch wohl bei seiner Person und seinem Werk nur Befriedigung für eine historische oder psychologisch-technische Arbeitsfreude gesichert, und die Mühe einer solchen Analytik stünde vielleicht in keinem Verhältnis zu dem Ergebnis des Verfahrens für die Geschichte der Philosophie.

Darum kann drittens für gut befunden werden, von einer perspektivischen Norm aus eine Darstellung zu geben, die immer ihre Grenze nicht zunächst vom Stofflichen aus sich gegeben weiß, sondern von dem Interesse aus, das wir an Suabedissens Zeit, seinem Werk und an ihm heute noch haben können. Zu einem solchen Verständnis ist wohl das Stoffliche notwendig, aber nur bis zu dem Maß, wo das Wesentliche Dimension genug angenommen hat, um in sich sein zu können für uns, d. h. für diejenigen, die philosophieren, und dies zum Teil mit den Problemen aus dem überlieferten Gut der Philosophiegeschichte betreiben; — aus der Geschichte, weil mitunter der Anfang wie das Ende des philosophischen Excurses wie anderswo lautet „Nichts Neues unter der Sonne; das Alte ist das Neue, sobald ihr das Gesuchte erobert oder eingeholt habt: Immer dieselben Probleme"; aus der Geschichte der Philosophie, weil wir vielleicht stets ein skeptisches oder ironisches Lächeln bereit haben für Konstruktionen, die nur Philosophien historisch entwickeln lassen, und darum die Geschichte zur Bestätigung und zum Beweis unserer Skepsis herbeirufen. — Oder aber weil wir glauben, daß mit Plan und Reflexion das Leben, als ein Verhangensein in viele innere Bezüge ernst über-

blickt sein will und ein Mittel dazu auch die Erinnerung ist. Wissende Erinnerung, Geschichte vermag dann jene Tat zu sein für unsere Seele im Zweifel des richtigen Weges aus den vielen möglichen zu unseren notwendigen Bezügen gewisser innezuwerden und uns zu bewahren vor dem Zufall, der Sinnlosigkeit des Daseins, indem wir an anderen lernen, was sie taten und dachten und gemeinsam bewegten, was uns fremd und was eigentümlich ihrer Person, ihren Zeiten und ihren Sachen ist und wie wir vor ihrer Situation stünden. Ist eine derartige Betrachtung ein Weg zur Wahrheit, so ist bald der Philosoph, bald die Philosophie, bald wir die Lehrenden, Lernenden oder Wissenden.

Lernen können heißt: auf die Zukunft bauen,
Lehren können heißt: wissen was das Heute nötig hat für die Zukunft ,
Wissen aber heißt: mächtig über die Zeit sein, entscheiden können.

Das Wahre zeigt sich selbst an.— zu allen Zeiten, es ist die Brücke über die Zeit, indem es über sie sich bewähret. Alle unsere Fragen an die Geschichte der Philosophie und an die Denker vergangener Epochen sind demnach Bemühungen um das Wahre, das wir selber sein möchten, somit stets Fragen nach einer systematischen Wahrheit, die uns als ein Ganzes vorschwebt, das wir und der Befragte zusammen zu sein vermögen vor dem Wahren.

EINLEITUNG.

Nicht bloß um gleichsam der Konvention nachzukommen seien einige Worte vorausgeschickt über die Möglichkeit, über das philologische Maß hinaus philosophiegeschichtlich eine Biographie und Bibliographie von David Theodor August Suabedissen zu versuchen und ihn aus der Vergessenheit wieder hervorzuholen.

Wenige neuere Lehrbücher der Geschichte der Philosophie erwähnen seinen Namen noch und dort, wo es geschieht, wird er nur kurz und flüchtig erwähnt[1]). In Werken verwandter Philosophen seiner Zeit bereits und der ihm folgenden Generation ist er selten verzeichnet und dabei ist seine literarische Hinterlassenschaft doch groß genug und in klarster Verfassung von ihm selbst in der Hauptsache ediert worden. Worauf ist diese Tatsache zurückzuführen? Liegt es daran, daß sein Werk zu nebensächlich und unbedeutend ist? Eigenartig ist nur, daß gerade seine Anthropologie: die Betrachtung des Menschen, 2. Bd., wie die Grundzüge der Lehre vom Menschen, seine größten systematischen wissenschaftlichen Versuche kaum Beachtung fanden bei Zeitgenossen sowenig wie bei den Philosophen der folgenden Epoche und wenn, nur noch in diesem oder jenem Werke der Psychologie[2]). Lag es daran, daß er nur Eklektiker war, wie Eduard Biermann in einer Biographie Winkelblechs gelegentlich der Erwähnung[3]) des Verwandten desselben über A. Suabedissen meint? Oder lag es an dem Umstand, daß die Philosophiegeschichte, jeweils bestimmt auch durch die Bedürfnisse des umweltlichen Interesses, von welchem sie mit erzeugt wird, ihren Aspekt in andere Richtung gewandt hatte, mit anderem Maß urteilte, gliederte und zuschnitt die Probleme des Geistes und Denkens und darum Suabedissens Werk leicht übersehen werden konnte? Freilich eines sei vorweggesagt: auch von dem, der in einer ersten Darstellung dieses Werkes versuchen will, heute Interesse zu erwecken hierfür: Ein Vergleich der anthropologischen und psychologischen Arbeiten der Gegenwart oder der phänomenologischen und ontologischen Spekulation in Philosophie und Religionswissenschaft, also etwa der Werke Bernhard Groethuysens, Max Schelers, Martin Heideggers, E. Rothackers, L. Klages und Fr. Gogartens ergibt, daß keinerlei dahingehende, direkte historische Beziehungen da sind, und daß Suabedissens Arbeit in der naturwissenschaftlichen Psychologie der ihm folgenden Zeit und in der biologischen Anthropologie einer aus der naturwissenschaftlichen Spezialisierung resultierenden Fachwissenschaft bisher keine positive Verwertung fand, sowenig wie seine anderen Arbeiten, sei es seine Re-

ligionsphilosophie, seine Ethik und Metaphisik oder sein pädagogisches Werk direkter und indirekter Art, in seinen Entwürfen zur Pädagogik enthalten oder in seiner Methode, seiner Lehre und seinen Lehrbüchern. Den Vorläufern der naturwissenschaftlichen Epoche des 19. Jahrhunderts ist er trotz seines Eintretens für den empirisch vorgehenden gesunden Menschenverstand und die Tatsachenbeobachtung nicht zuzuzählen. Denn neue bedeutsame naturwissenschaftliche Erkenntnistatsachen auf dem Gebiet der Anthropologie knüpfen sich nicht an seinen Namen. Die methodologischen Probleme der Naturwissenschaften aber hat er noch ganz mit metaphysischen Spekulationen bewältigt. Er selbst rechnet sich zu keiner Schule. Doch läßt er seine Zeitgenossen, insbesondere die Männer, die in der Ruhmeshalle der Philosophiegeschichte erste Plätze einnehmen, im vertrautesten Umgang mit seinen eigenen Gedanken häufig und stark mitsprechen und alle Zeitprobleme, auch die der Romantik finden bei ihm Eingang. Nimmt man seine beiden ersten Schriften im Gebiet der Philosophie zur Hand, ist der erste Eindruck, hier tritt ein junger Autor auf den Kampfplatz der Philosophie, der nicht weniger Wissen, diakritischess Vermögen, Konceptionskraft und geistig-intellektuelle Beweglichkeit hat als der junge Fichte, Schelling oder Hegel. Manche Grundbegriffe in seinem Erstlingswerke: Betrachtungen des Menschen (etwa die: Urleben, Eigentümlichkeit, Selbstgefühl, Kraft) lassen einen Romantiker dahinter als geistigen Vater vermuten. Aber nur zunächst. Denn selbst sein zentraler philosophischer Begriff der Lebendigkeit ist sehr rational gemeint und ein Vermittlungsbegriff des Verstandes und nicht jener intuitiv nur erfaßbaren unausschöpfbaren Werdensmystik der Romantik. Im Gegenteil. Alle diese Begriffe haben bei ihm genau wie bei Herder Aufklärerisches an sich, nicht bloß ihrer Herkunft, sondern auch ihrer Bedeutung nach. Viel schreibt er von der Erziehung des Menschen zum natürlichen und gesitteten Leben und hatte wie Herder im Auge, das Verständnis für das Ganze des menschlichen Wesens zu wecken und für gleichmäßige Wertung aller menschlichen Lebensäußerungen, also neben der Urvernunft auch das Urgefühl und die religiöse Ursprünglichkeit zu betonen. Das Vernünftige und Natürliche stand ihm ebenso wie Herder im Bund mit dem Historischen und nicht gegen das Geschichtliche. Spürt man das Aufkommen der Romantik bereits bei Herder, so freilich auch bei Suabedissen. Aber er selbst ist nicht Romantiker weder in problemgeschichtlicher noch in geistesgeschichtlicher Hinsicht. Rechnet man Herder zur Aufklärung, ist auch Suabedissen noch Aufklärer zu einem guten Teil; rechnet man Herder bereits voll zum Idealismus, so ist auch Suabedissen geistesgeschichtlich so einzugliedern. Bezeichnen wir ihn als einen aufklärerischen Idealisten, so urteilen wir am wenigsten ungerecht vorerst über seinen geistigen Habitus. Bei näherem Studium werden wir sehen, daß er mit der formalphilosophischen Art seines Denkens ganz in der Reihe der Denkidealisten steht, (ja wir werden noch genauer

festlegen können, wo —), daß er aber seinem originalen geistigen Habitus nach, genau wie Herder vor ihm oder Schleiermacher nach ihm dem Typus angehört, der nicht von ungefähr in Übergangsepochen unter den Philosophen immer am klarsten herausgestellt erscheint, nämlich dem Typus des Humanisten, der die in Unterwertung geratene Würde des Menschen, sei es durch das Zurückbilden des überbetonten und übertriebenen Intellektuellen, Animalen oder Sentimentalen ins organisch Menschliche, sei es durch Fundamentierung des geistigen Menschen im Realwissen um den ganzen Menschen wiedererschaffen will. Dafür wird ein wichtiger Beweis der Pädagoge Suabedissen sein. Darum ordnen wir diesen den Philosophen, Psychologen, Anthropologen und Geisteswissenschaftler nach, damit wir sein in der Wissenschaft gegründetes Bild vom Menschen in der Praxis des Menschenbildners und Erziehers noch einmal anschauen können. Gehen wir mit unserer Untersuchung auf dies Ziel zu, so kann nicht das als das Wichtigste angesehen werden, eine wenn auch vielseitige kommentatorische Philologie zu geben zu dem jeweiligen Fragenkomplex der meist als Lehrbücher herausgegebenen Schriften. Für die leistungsgeschichtliche Entwicklung der Universität Marburg [4]) und etwa der philosophischen Fakultät dort, welcher er als Professor angehörte, war sein Beitrag nicht einmal von der Bedeutung, daß sein Name in dem Jubiläumswerk über die Universität Marburg von 1927 genannt zu werden für nötig befunden wurde. Daß er die Reinheit und Tiefe seines Charakters in seinem Leben ausgewirkt hatte, hat ihm sein Kollege und Zeitgenosse Eduard Platner aufs schönste bezeugt, in dem von ihm am Grabe Suabedissens gesprochenen Nekrolog [5]), wo er dem Heimgegangenen als letzte Gewißheit seiner Würde die Zusicherung ausspricht, daß er im Diesseits ewige Werte stets gelebt habe.

I. Kapitel.

SUABEDISSENS LEBEN UND SEINE SCHRIFTEN.

Sein Leben [6]) spielt sich wie das von Hegel oder Schelling während seiner Jugend- und Bildungszeit in dem damaligen deutschen Kleinstaat und dem deutschen Stadtdorf ab. Ähnlich wie diese bekam er in der aus den Klosterschulen herausgewachsenen Lateinschule und Stipendiatenanstalt seinen Unterricht. Oft sogar wurde die Schule durch privaten Unterricht ersetzt. Im einzelnen berichtet sei: David Theodor Suabedissen ist geboren am 14. April 1773 in der Stadt Melsungen in Niederhessen. Dort war sein Vater Justizamtmann. Den ersten Unterricht empfing er in Bischhausen, einem benachbarten Ort, wohin seine Eltern später auch ihren Wohnsitz verlegten, privatim durch einen gothaischen Kandidaten des Predigtamtes, namens Bischof. Im 11. Jahr seines Lebens wurde sein Vater

nach dem Amt Melsungen zurüversetzt. Der Sohn, der eben Cornelius Nepos übersetzen konnte und einige historische und geographische Kenntnisse erworben hatte, kam nun in die Stadtschule zu Melsungen. Bei dem schlechten Zustand der Anstalt hatte der 14jährige Konfirmand als er sie verließ, nicht viel dazu gelernt. Fast das ganze Jahr nachher blieb er ohne jeden Unterricht, da seine Eltern weder Privatunterricht erteilen lassen konnten, noch selbst ihn weiterzubilden vermochten. Hernach kam er wieder in Rengshausen zu einem Privatlehrer, dem Prediger Stunz, um mit anderen Knaben zusammen für das Universitätsstudium vorbereitet zu werden. Zum Unglück starb schon am Ende der zweiten Woche des Kurses der Lehrer und der 15jährige kehrt wieder zu seinen Eltern zurück. Metropolitan Hartwig, Prediger in Melsungen, unterrichtete ihn jetzt je nach Gelegenheit und Umständen seiner Berufsgeschäfte in der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache. Ostern 1789 tat sich eine Freistelle an dem Stipendium zu Marburg auf, um welche sich Suabedissen bewarb, und kaum 16 Jahre alt wurde er jetzt zur Universität geschickt, um Theologie zu studieren. Auf fünf Jahre war diese Stipendien- und Studienzeit berechnet. Während der ersten beiden Jahre hatte er die Vorlesungen der philosophischen Fakultät zu besuchen, hörte reine Mathematik und Physik bei Professor Waldin, griechische und römische Philologie bei Professor Crede, orientalische bei Prof. Schroeder, Geschichte bei Prof. Curtius, Philosophie bei Prof. Behring. Dieser lehrte kantische Philosophie, welche sich damals zu verbreiten anfing. Allerdings stieß sie in Marburg [7]) so gut wie andernorts auf Schwierigkeiten von seiten der Regierung und einiger traditions-überbewußter Professoren. Die Studenten verhielten sich zunächst zögernd in der Aufnahme von Kants Philosophie und wie es bei den meisten ging, so auch bei Suabedissen: die Schriften der Anhänger Kants, die von Erhard K. Chr. Schmid und Karl Leonhard Reinhold brachten ihn erst in ein exakteres Verhältnis zu Kant. Meistenteils hörte er theologische Vorlesungen, die hermeneutischen und exegetischen Vorlesungen Arnoldis und die weniger ansprechenden der Dogmatik von Endemann und Coing. Lieber beschäftigte er sich mit den Institutionen der christlichen Religionen von Doederlein. Im Herbst des Jahres 1793 legte er sein theologisches Examen zu Marburg und zu Kassel ab und trat damit in die Reihe der verbi divini Magister seines Heimatlandes ein. 1790 war sein Vater gestorben und die letzten Jahre seines Studiums hatte er mit Benefizien gelebt, teils auch mit Privatunterricht sich erhalten können. Darum trat er eine Hauslehrerstelle bei dem Prediger Clausenius in Allendorf an der Werra an, die ihm nebenher noch Gelegenheit bot, sich im Predigen zu üben. Ostern 1795 wird er zweiter Stipendiatenmajor in Marburg. Dessen Hauptgeschäft war die Vorlesungen über Philosophie und Theologie mit den Stipendiaten zu wiederholen. Dadurch wurde er selbst in diesen Disciplinen sattelfester. Er fing an Kants Kritik der reinen Vernunft, Fichtes Schriften und die der anderen neueren und

älteren Philosophen durchzustudieren. Er empfand damals schon, wie er selbst später seinem Biographen Justi, der seine Angaben in Strieders Gelehrtengeschichte Hessens von Suabedissen selbst empfangen hat, erzählte, daß er durch die kritische Philosophie seelisch sich nicht hinreichend befriedigt fühle. Suabedissen habe oft kritisch überlegt, zu welch anderem Ergebnis Kants Lehre gekommen wäre, in dem Falle, daß sie statt von der Kritik der Sinnlichkeit von der der spekulativen Erforschung der Vernunft und ihrer Ideen ausgegangen wäre. Wir werden später zeigen, bei der Analyse von Suabedissens Philosophie, wie er selbst dies in der Tat versuchte. Im Wintersemester 1796 und Sommersemester 1797 las er gemäß seinem Repetentenrecht über Philosophie. 1800, Anfang des Jahres erhielt er an der hohen Landesschule zu Hanau die Stelle des Professors der Philosophie. Diese Lehranstalt war eine auf halbem Weg stehen gebliebene Universität, deren Ausbau verhindert worden war durch den dreißigjährigen Krieg und durch einen Regierungswechsel (1642 war in Hanau die liechtenbergisch-lutherische Linie zur Herrschaft gekommen; die theologische Fakultät der hohen Landesschule blieb aber für die reformierte Konfession; als Hanau mit der Landgrafschaft Hessen-Kassel verbunden wurde, wurde verordnet, daß hanauische Studenten wenigstens zwei Jahre eine hessische Universität zu besuchen hätten, und damit erfüllte jene Lehranstalt keinen Zweck mehr). Suabedissen fand sich veranlaßt, in der damals bei Krieger in Marburg erscheinenden Zeitschrift für das Kirchen- und Schulwesen in Hessen einer zusammenfassenden Darstellung der Geschichte dieser Lehranstalt einen Vorschlag beizufügen des Inhalts, sie wieder ihrer ursprünglichen Bestimmung zuzuführen, indem man sie als Universität ausgestalte oder sie mit einem außerdem in Hanau existierenden Gymnasium verschmelze und dadurch eine tüchtige Vorbereitungsschule für die Universität schaffe. Dies letzte geschah mit der Hanauer Schule während der großherzoglich-frankfurter Regierungszeit. Seine Vorlesungen zu Hanau beschränkte Suabedissen auf die Grundlehren der reinen Methematik und Logik und fand Zeit seine eigenen philosophischen Kenntnisse und Überzeugungen zu sichten und diese Durchsicht zu verbinden mit der Beteiligung an einer Preisaufgabe, die damals 1800 von der Gesellschaft der Wissenschaft zu Kopenhagen aufgestellt worden war: „Was ist in der Lehre von der Natur der menschlichen Erkenntnis existierender Dinge durch die Forschungen der Philosophen seit Plato und Aristoteles geleistet worden"; hierfür ist ihm im Oktober des Jahres 1803 der Preis zuerkannt worden. 1805 ließ er diese Schrift unter dem Titel: „Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntnis von Plato bis Kant" im Verlag der neuen akademischen Buchhandlung zu Marburg im Druck erscheinen. Im April des Jahres 1803 verheiratete er sich mit der geschiedenen Frau des Professors Lorenz Zimmermann, einer geborenen Anna Elisabeth Molter. Anfang des Jahres legte er seine Professur nieder, wohl

um seiner wirtschaftlichen Freizügigkeit willen und um sich noch mehr ins pädagogische Betätigungsfeld begeben zu können. Die Einschränkung auf die Gemarkung der Philosophie fand eigentlich erst 1822 mit Suabedissens Ernennung zum Professor Ordinarius der Philosophie an der philosophischen Fakultät zu Marburg statt. Zunächst begann er eine Erziehungsanstalt in Homburg v. d. Höhe zu errichten, welche er auf den Wunsch mehrerer Eltern hin Ostern 1804 wieder nach Hanau verlegte. Aus dieser Zeit stammen seine Aufsätze pädagogischen Inhaltes, 1804 zu Leipzig in Kommission bei Kummer erschienen. Sieben Aufsätze verschiedensten Inhaltes, womit er sich, wie er im Vorwort dieser Schrift zum Ausdruck bringt, gleichsam zur Diskussion seines eigenen Standpunktes seiner Zeit stellen wollte, die ihm nötig zu haben schien, den Weg zum besseren Zustand des Menschengeschlechtes sich mit gedanklichen Mitteln zu bereiten.

Schon während der Niederschrift der Aufgabe der Akademie der Wissenschaften zu Kopenhagen versucht er von der kritischen Philosophie Abstand zu nehmen; in der Absicht nahm er den Sextus Empiricus, den literarischen Vertreter des Skepticismus vor, und mühte sich ab in den Gedanken der Systeme und Philosophien von Descartes, Malebranche, Spinoza, Jakobi und Schelling. Spinoza und Traktate über Spinoza waren die philosophische Mode der Zeit. Im Frühjahr 1805 bekam er einen Auftrag aus Lübeck, die erste Lehrerstelle der reformierten Erziehungsanstalt, die dort neu von der reformierten Gemeinde errichtet worden war, zu übernehmen und trat noch im Jahre 1805 in sein neues Amt. Bis 1812 blieb er dort, verbrachte also die mit den schwersten politischen Ereignissen angefüllte Zeit zu Lübeck und trat auch in ein gutes Freundesverhältnis mit mehr als einem der damals geistig bedeutenden Männern der Stadt. Wir kennen diesen Freundeskreis aus der 1809 erscheinenden Zeitschrift „Erhebungen", welche Suabedissen mit einigen Aufsätzen beliefert hat. Aus der Reihe der durch die damaligen politischen lübeckschen Verhältnisse bekannten Persönlichkeiten stand ihm Charles Francois Dominique de Villiers[5]) nahe, der den Ruhm hat in der Geschichte der Philosophie Kant durch Übersetzungen in seine Muttersprache in Frankreich eingebürgert zu haben. (Unter den Briefen an Villiers[5]) finden sich drei von Suabedissen; der erste datiert aus Lübeck den 11. Dezember 1811.) Aus dem Anfang seiner Lübecker Zeit erscheinen 1806 die „Briefe über den Unterschied in der Erziehung der Knaben und der Mädchen". Sie zeigen an, daß Suabedissen mit der pestalozzischen Lehrmethode näher sich bekannt gemacht hat. Er hatte sie zum Teil in seiner Lehranstalt eingeführt. Von philosophischen Schriften las er in dieser Zeit die von Plato insgesamt, dann die der Neuplatoniker, so die Plotins, die der christlichen Philosophie der Kirchenväter bis Augustinus hin und der Scholastiker teilweise. Jakobis Schriften[6]) wurden zum zweitenmal nach der Reihe ihrer Herausgabe gelesen. Als er die für das Jahr 1807 gestellte Aufgabe der philosophischen Klasse der königlichen

Akademie der Wissenschaften zu Berlin in Angriff nahm, wurde ihm offenbar, wie sehr er von fremden Lehren sich abgewandt hatte und eigene Wege suchte. Der Titel der hieraus entstandenen und im Jahr 1808 unter der Überschrift: „Über die innere Wahrnehmung" bekanntgemachten Schrift war: „Gibt es eine unmittelbare innere Wahrnehmung und worin ist diese von der inneren Anschauung und von der bloßen Abstraktion der Regeln unseres Denkens und Empfindens durch wiederholte Beobachtung verschieden? — worin sind die Anschauungen von der Empfindung und dem inneren Gefühle verschieden? — in welcher Beziehung stehen diese Handlungen oder Lagen des Gemütes mit den Begriffen und Ideen?" Diese Schrift läßt überall merken, daß ein gründliches Jakobistudium ihr vorangegangen ist. In der schon erwähnten Zeitschrift: „Erhebungen", die der politischen Kleinmütigkeit im deutschen Vaterland und der verzweifelten geistigen Verfassung, insbesondere seit der Schlacht bei Jena 1806, innerhalb der deutschen Kulturwelt ermunternd entgegenwirken sollte, stammen aus seiner Feder einige größere Aufsätze über die politische Bedeutsamkeit der Sprache, so die: „über den falschen Kosmopolitismus, Kein Patriotismus ohne Achtung und Liebe der Muttersprache" und einige kleinere. Die Betrachtungen des Menschen arbeitete er ebenfalls in diesen Jahren aus, ohne den Plan zu haben, sie zu veröffentlichen.

Im Jahre 1811 griff der neue Machthaber Lübecks, das seit dem 6. November 1806 in der militärischen Gewalt der Franzosen war, in die Schulverwaltung ein mit Bestimmungen, welche die Lehranstalt der reformierten Gemeinde sehr eingeschränkt hätten. Als Suabedissen im Jahr darauf einen Ruf aus seinem hessischen Heimatland nach Kassel empfing, das Direktorium des dortigen Lyzeums und der neuerrichteten Bürgerschule zu übernehmen, griff er zu. Dieses Amt dort nahm ihn zunächst so reichlich in Anspruch, daß er für philosophische Betrachtungen keine Zeit mehr übrig hatte. Aber bisher Erforschtes konnte er nun in der Praxis des Unterrichts und des konstruktiven Schulaufbaues erproben. Denn nicht daß er nur Lehrer und Direktor der Anstalt war, zunächst sollte er erst aus der alten Lehranstalt das Lyzeum und die Bürgerschule herauslösen und in aller Eile neu aufbauen. Als der Staatsrat von Leist in seinem Bericht an das Ministerium des Inneren, den 24. Mai 1812, den Mann für diesen Posten in seiner Eigenschaft zeichnen sollte, hatte er für den von I. G. Eichhorn und C. H. Heyne empfohlenen Suabedissen bereits auch die konkrete Schilderung[10]) von dessen Persönlichkeit vorausgegeben: „Die tiefsten philologischen Kenntnisse allein sind nicht hinreichend, um jemand zu einem tüchtigen Direktor neuer Schulanstalten zu stempeln. Dazu gehört etwas mehr und gerade das, was Schulmännern gewöhnlich abgeht, nämlich Menschenkenntnis, Festigkeit des Willens ohne Eigensinn, Beharrlichkeit in der Ausführung des vorgezeichneten Planes, Kraft, alle dabei eintretenden Schwierigkeiten zu besiegen, die Kunst sich Ansehen zu verschaffen und darin sich zu erhalten, ohne jedoch die Liebe der Leh-

rer und Zöglinge zu verlieren, eine ununterbrochene Aufmerksamkeit auf alles, was die Schulanstalten angeht, um die noch vorhandenen Fehler oder die entstehenden Lücken sogleich zu entdecken, und Maßregeln vorzuschlagen, wie den Fehlern abgeholfen und die Lücken am besten ausgefüllt werden können." Zum ersten Mal sollte in Hessen der Zweck einer gelehrten und einer bürgerlichen Vorbildung gesondert verfolgt werden, also die Schüler für die Universität und für die bürgerlichen Berufe in getrenntem Unterrichtsverfahren vorbereitet werden. Am 1. Oktober wude die neue Lehranstalt eröffnet. Dieses Ereignis veranlaßt Suabedissen zu der Schrift: „Allgemeine Gedanken von dem Unterricht und der Disziplin in Bürgerschulen und Lyzeen, Kassel 1812, und 1 Jahr später schreibt er eine Einladungsschrift zur ersten öffentlichen Prüfung: Cur pauci semper fuerint physiologiae Stoicorum sectatores, Kassel 1813. Es war die erste wissenschaftliche Gelegenheitsschrift des Kasseler Lyzeums. Den 22. November 1813 wird ihm in Abwesenheit die philosophische Doctorwürde von der Universität Marburg verehrt. Nach Abgang der Franzosen aus Kassel wird den 18. April 1814 die Direktion des Lyceum Friedericianum wieder hergestellt und dem Rektor Caesar übergeben. Suabedissen behält die Aufsicht über die gesonderte Bürgerschule bis Ende September 1815. Jetzt fand er wieder mehr Zeit für philosophische Arbeiten und ließ 1815 in Kassel bei Krieger die beiden ersten Bände der Betrachtungen des Menschen erscheinen. 1818 folgte der dritte Band. Diesen drei Bänden sollte ein weiterer zweiter, historischer Hauptteil folgen, der die Überlegungen des ersten Teiles: „Was der Mensch ist" hinführen sollte zu den Problemen: „Was der Mensch geworden ist" und „Wie er es geworden ist". Dieses Vorhaben wird leider nie ausgeführt, wiewohl es nur durch den neuen Amtswechsel aufgehoben zu sein scheint. Im Herbst des Jahres 1815 nämlich wurde Suabedissen zum Instruktor des Prinzen von Hessen, Friedrich Wilhelm [11]) bestellt. Er hatte denselben nach der Universität Leipzig zu begleiten, blieb dort fünf Jahre und wurde 1819 zum kurhessischen Hofrat ernannt. Aus dieser Zeit besitzen wir nur die kleine Schrift: „Die Wiederherstellung des Christentums durch Luther". Es war eine Vorlesung im Freundeskreis am Tage der Säkularfeier der Reformation. Die Universität Heidelberg hatte ihm eine Professur im Jahre 1816 angeboten und die Universität Bonn desgleichen im Jahre 1818. Beide Anträge lehnte er ab, da er die Verpflichtung bei dem hessischen Prinzen nicht lösen mochte. 1820 wurde er seines Auftrages enthoben, reiste nun und lebte als Privatmann mit philosophischen Studien beschäftigt. Während der Reise schrieb er die kleine Abhandlung: „Philosophie und Geschichte", 1821 in Leipzig publiziert, und entwarf den Lebensabriß von Philipp Jakob Spener für die Mitteilungen von Friedrich Rochlitz ,1824 zu Leipzig erschienen.

Am 23. 2. 1822 wird er mit Wirkung vom 1. April 1822 zum ordentlichen Professor der Philosophie an der Universität Marburg

ernant für die durch den Tod des Professors Tennemann erledigte öffentliche Professur der Philosophie [12]). 1825 hatte er das Amt des Dekans der philosophischen Fakultät inne. Er las in den folgenden Semestern über Logik und Metaphysik, praktische Philosophie, Naturrecht und Sittenlehre, Geschichte der Philosophie, Anthropologie, philosophische Einleitung in die Geschichte der Menschheit und Religionsphilosophie. „Er war eine der Zierden der Universität, von senen Mitlehrern geachtet als Mensch in dem edelsten Sinne des Wortes und geliebt als Freund, von seinen Schülern verehrt als Vater von allen, die ihn kennen lernten, ein Vorbild in jeder Tugend" [13]). Im Sommer 1826 wurde er von einer schmerzlichen Krankheit befallen, von welcher er nie mehr genas. Bis zum Herbst des Jahres 1834 hielt er, nur ein Halbjahr unterbrechend, seine Vorlesungen. Den 14. Mai 1835 starb er, abends sechs Uhr und wurde am 17. Mai auf dem reformierten Friedhof der Marburger Gemeinde beigesetzt. In dem schon einmal erwähnten Nekrolog seines Kollegen Eduard Platner wurde ihm ein schönes geistiges Denkmal für seine Marburger Amtszeit und Berufstätigkeit gesetzt. Bei der Gesamtbeurteilung seines Werkes werden wir noch einmal darauf zurückkommen.

Wie sehr er sich in diesen Marburger Jahren als Lehrer in seinem Amt wußte, läßt sich daraus entnehmen, daß er erst im Jahre 1827 wieder mit der Veröffentlichung einer Schrift hervortrat: „Zur Einleitung in die Philosophie." Von den noch folgenden fünf Schriften steht nur eine außerhalb des Pflichtenkreises des Unterrichtes, die „Von dem Begriff der Psychologie, ihrem Verhältnisse zu anderen, besonders den verwandten Wissenschaften, und der Erkenntnisweise, die in ihr stattfindet." Sie ist 1829 wie die anderen übrigen in Marburg bei Krieger, und dessen Nachfolger Elwert erschienen. Nach 22 Jahren hatte er sich in dieser Schrift noch einmal über die Fragen der Psychologie ausgesprochen, wie er zum erstenmal in der Schrift „Über die innere Aufmerksamkeit" es getan hatte, prinzipiell und methodologisch. Die in demselben Jahre, aber einige Monate früher erschienenen „Grundzüge der Lehre vom Menschen" hatten in einigen Fragen noch Ergänzungen für ihn verlangt und seine Deutungsweise der philosophischen Problematik und Systemlehre sollte nun deutlich genug sein. Den Grundzügen der Lehre vom Menschen folten 1831 die Grundzüge der philosophischen Religionslehre und aus dem Nachlaß, jedoch von dem Verfasser selbst bereits zur Veröffenltichung bestimmt, 1836 die Grundzüge der Metaphysik und 1839 die Grundzüge der philosophischen Tugend- und Rechtslehre. Die beiden letzten Schriften hatte sein Schwiegersohn Hermann Hupfeld, Professor der Theologie, zum Druck befördert. Nach den Angaben desselben, jeweils im Vorwort, war sein Schwiegervater in den letzten 6 Jahren seines Lebens durch Krankheit behindert, seine Tätigkeit auf noch andere Gebiete auszudehnen. Weitere Schriften, insbesondere über die Philosophie der Geschichte

waren aus dem Nachlaß nicht mehr zu erlangen und dürften auch, so sie später noch aufgefunden würden, dem Bilde von Suabedissens Philosophie keine wesentlich neuen Züge hinzufügen. Die Umsicht und Vorsicht, mit der Suabedissen alle seine Schriften herausgegeben hat, erscheint uns heute fast als eine rührende Ängstlichkeit um die Bewahrung eines Standpunkts, um den sich schon wenige Jahre nach Suabedissens Tode niemand mehr kümmerte.

Für Suabedissens Produktionsweise war es wichtig, daß er ein öffentliches Lehramt innehatte. Doch schreibt er nicht nur Lehrbücher und behandelt nicht nur philosophische Schulthemen, sondern bemüht sich, Amt und inneren Beruf in Einklang zu bringen. Er spricht nie für Partei und Schule, und das Katheder steht für ihn nicht da als das engbegrenzte Betätigungsfeld, auf dem die Arbeit der einzelnen Wissenschaften durch eine von deren eigenem Verfahren nur unterschiedene Methode zu tieferem Verständnis zu bringen wäre. Auch in Teilproblemen sucht er vielmehr Aspekte auf das W e l t g a n z e zu geben. Philosophsein war ihm Bemühung um den Menschen, nicht um die dinglichen Verhältnisse der Welt und ihrer Erkenntnismöglichkeit. Er konnte mit Fichte[14]) sagen: Was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei. — Was an ihm als eklektisch bestimmt erscheint, zeigt sich bei näherem Zusehen als eine über das Mittelmaß hinausgehende und umfassende Kraft des Forschens, Sammelns und Auswertens. Man spöttelt mitunter über die erfolgreichen Teilnehmer an akademischen Preisaufgaben, sie seien selten zu einer weiteren, über den honorablen Preis hinausgreifenden Beteiligung an den sachlichen Lösungen der Probleme imstand und in Bereitschaft gewesen, sondern hätten sich mit dem Lorbeerkranz geschmückt, wie ein ermüdeter Kurzstreckenläufer seitwärts auf den Rasen des Alltages zur Ruhe gesetzt. Suabedissen nicht also: über das Thema seiner Preisschrift von 1805, „Resultate" hat er nach Angabe[15]) seines Schwiegersohnes noch bis in das letzte Jahr seiner akademichen Tätigkeit Vorlesungen gehalten. Inwiefern ihn das Thema der Preisschrift von 1807 immer wieder beschäftigte, haben wir bereits bei der ersten Erwähnung derselben gesagt. Einmal meint Suabedissen mit Humor, in dem Vorwort zur Einleitung zur Philosophie, er schreibe um die Feder seiner Kolleghörer zu schonen, und oft schreibt er unter der Einwirkung des pädagogischen, didaktischen Zweckes. Aber meist produziert er aus der Lust und Freude heraus, sich im Disput zu messen und in der Diskussion der Probleme die eigene Meinung fest begründen zu dürfen. So etwas wie inneren Druck genialen Verkündigenwollens zeigt er nie. Sein Vorgänger Tennemann, Professor von 1804—1819, las ebenso wie Suabedissen fast in jedem Semester Geschichte der Philosophie, empirische Psychologie, Logik und Metaphysik. Sein Nachfolger, Professor Sengler (1833—1842) las Logik und Dialektik, Metaphysik, Religionsphilosophie, Enzyklopädie und Methodologie, Geschichte der neueren Philosophie, Psychologie und Anthropologie. Von diesen bei-

den unterschied sich das Programm von Suabedissen nicht wesentlich. Was er vor der Übernahme der Dozentur an Forschungsarbeiten unternommen, fügte sich für Suabedissen nun in der Zeit seiner Lehrtätigkeit zusammen mit den Gebeiten seines Unterrichtes. Immer stand ihm seine Reflexion und Selbsterkenntnis jenseits der subjektiven Dialektik; er urteilt sogar mit der Unbefangenheit und Freiheit dessen, der überzeugt ist, daß zuerst das Leben gelebt sein müsse; sollte es jedoch durch Philosophie mitgestaltet werden, hatte er Selbstbewußtsein genug, in fordernder Art, „gründlich reden zu dürfen und nicht eines der Bücher herstellen zu müssen, die allerhand sagen und nichts ganz wahr oder ganz falsch". „Das Selbstgefühl erhebt sich zur Selbstbetrachtung" heißt es in der Einleitung zu den „Betrachtungen des Menschen", S. 2, wozu man doch immerhin, bevor man das Selbstgefühl zur objektiven Betrachtung erheben kann, ein Bewußtsein vom subjektiven Selbst haben muß. Was er an Villiers, den 31. Dezember 1813, zur Selbstanzeige dieser „Betrachtungen" schrieb [16]), könnte wohl zu den meisten Büchern von ihm gesagt sein. Wir zitierten aus dem Brief „Lange Zeit hat sich mein Geist in verschiedenen Systemen der Philosophie, den mannigfaltigsten Religionslehren der Zeiten und Völker und den Ansichten und Meinungen derer, die jetzt unter uns die Verständigen scheinen, umhergetrieben, als ich endlich anfing, alle diese Lehren und Behauptungen auf mein unmittelbares Lebensbewußtsein zurückzuführen. Da ward mir allmählich gewiß, daß sie fast alle wahr und zugleich — mehr oder weniger — einseitig sind; daß sie falsch werden, sobald sie in ihrer Einseitigkeit erstarren oder sich mit ihr, als der einzig Wahren, allem andern entgegensetzen, und daß nur diejenigen Behauptungen von Grund aus falsch sind, die von entschiedenem Gegensatze ausgehen. Ich sah, daß das gerade die herrschenden Behauptungen derer sind, die jetzt für die Verständigen gelten. Daher, daß man alles Nachsinnen über Dinge, worüber gewiß zu sein dem Menschen wahres Seelenbedürfnis ist, für Grübelei oder Schwärmerei erklärt und alle Anmutung wissenschaftlicher Forschung durch das Vorwenden ewig unauflöslicher Rätsel von sich abweist! Denn wer absolute Gegensätze zwischen Geist und Körper, Freiheit und Zeitlichkeit usw. annimmt, dem freilich wird zum Rätsel, ja zur Ungereimtheit, was an sich ja klar und vernehmlich ist; der meint hingegen zu verstehen, wenn er verkehrterweise aus dem Toten (aus dem, was für ihn tot ist) das Leben und aus dem Äußeren das Innere zu erklären sucht. — Beim Menschen andern Gemütes hat dieses absolute Entgegengesetzte die Meinung zur Folge gehabt, es bleibe dem Menschen nichts anderes übrig, als sich einem blinden, dem Wissen entgegengesetzten Glauben hinzugeben.

Durch solche Gedanken und Erfahrungen wurde ich zu dem Entschlusse bestimmt, erstlich vermittelst ernster Selbstbetrachtung den Inhalt des unmittelbaren menschlichen Lebensbewußtseins darzulegen, den Grundzügen nach verständlich ohne das einzelne zu verfolgen; zweitens mit der dadurch gewonnenen Erkenntnis des Men-

schen auf die bisherige Entwicklung des Menschenlebens hinzusehen, die verschiedenen Richtungen, die es in den Volkseigentümlichkeiten, in den Wissenschaften und Künsten, in der Gottesverehrung, in der Staatseinrichtung usw. genommen, zu beachten, nach ihrer Wahrheit und Einseitigkeit zu würdigen, überhaupt zu zeigen, was der Mensch von dem, was er werden und aus sich machen kann, bisher wirklich geworden ist, und aus sich gemacht hat. (Ob mein Dasein hinreichen und mir Muße werde, diesen zweiten Hauptteil zu schreiben, stehet dahin. Der erste aber, der bis auf Weniges beendet ist, macht auch für sich ein Ganzes aus.)

Ich ging von der Voraussetzung aus, daß der Mensch sich selbst erkennen könne — eine Voraussetzung, deren Richtigkeit aus dem unaustilglichen Bedürfnis der Selbsterkenntnis und aus dem Begriffe des Menschen erwiesen werden könnte, am besten aber durch die Ausführungen selbst dargetan wird. Die unmittelbare Tatsache, woran sich meine Betrachtung von Anfang an hielt, und in deren Erörterung ihre ganze Aufgabe besteht, ist das Lebendigsein des Menschen. Daß man diese Tatsache nur teilweise auffaßte, daß man sich bloß an das Empfinden hielt, oder bloß an das Denken, oder an das Bewußtsein in abstrakto usw. — das ist der Grund der Einseitigkeit, worein die Theorien von den Menschen zergangen sind."

Ferner schreibt er Nebenzüge seiner Produktionsweise zeichnend, am Schluß des Briefes:

„Einen Versuch habe ich meine Schrift genannt, nicht weil ich Zweifel hätte an der Wahrheit des Inhaltes, sondern weil ich die Mannigfaltigkeit der Darstellung fühle. Einige Schuld kommt auf Rechnung meines Berufes, der mir nur stückweise, oft nur mit gelähmter Kraft zu arbeiten erlaubet..... Der sogenannten Kunstwörter konnte ich mich um so leichter enthalten, da unsere Sprache an treffenden Bezeichnungen der Gemütsbestimmungen reich ist. Auch sollten wohl überhaupt, wo Erkenntnis des Lebens beabsichtigt wird, keine toten Worte gebraucht werden."

In der Tat, seine Bemühungen gehen immer dahin, die sinnliche Vernunft der Wahrheit, das Gemüt mitsprechen zu lassen, und er ist überzeugt, daß das nur philosophische Rede ist, was aus dieser übergreifenden Ganzheit der Person, aus deren Miterleben und aus deren Mitleben im Mitsprechen des Herzens und der guten Tat und des common sense herauskommt; das ist ihm Beweis wirklich lebendigen Menschengeistes, schon in der Sinngebung durch die Sprache Synthese und Ausgleich übermitteln zu können. Wenn er meint, das nicht ganz vermocht zu haben, entschuldigt er sich dem Leser gegenüber (Vorwort zur Religionsphilosophie S. 4/5): „Sein Buch hätte eine gewisse Strenge angenommen, wodurch solche Leser, in welchen die Gemütsinnigkeit vorwaltet, leicht abgeschreckt werden könnten." In seiner Metaphysik (S. IX) heißt es fast wie bei Herder: Die Sprache trägt ihm die Philosophie in sich und „was

die Sprache gebildet hat, ist der Menschengeist selbst, wiefern er denkendes Wesen ist, in seiner Verwirklichung nach außen hin." „Eine solche Ausdrucks- und Darstellungsweise wird nun aber noch von manchen für unwissenschaftlich gehalten, und dafür angesehen, als habe man die Sache leicht und oberflächlich genommen, oder das Wahre mehr gefühlt als eigentlich gedacht: in der Tat aber ist sie schwerer als das Einherschreiten in der Regel einer Schule." Am selben Ort sagt er: „Denn die Philosophie kann ja und soll nichts eigentlich Neues lehren, sondern sie soll verdeutlichen, was in dem Menschenbewußtsein enthalten ist." „Ihr Ausdruck soll jedem sinnigen Menschen verständlich sein, das ist jedem Menschen, in welchem der Bewußtseinsinhalt des Menschen angefangen hat von seinem tiefsten Grund aus emporzustreben." Damit stellt sich Suabedissen als Philosoph ganz in die Reihe seiner zeitgenössischen Erzieher und Aufrüttler im Geistigen und Moralischen. Jean Paul Richter, W. v. Humboldt oder Herder, Schiller oder Fichte könnte so das Prinzip des Idealismus beschrieben haben, daß in der Verständigungsbemühung von Mensch zu Mensch die Aufgabe der Wahrheitsschau sich vollziehe. Erinnert man an diese Namen, an die historische Situation der Zeit, in der Suabedissens Wirken sich abspielt, die eben erst werdende politische Sprachnation und die eben erst entstehende, aus der volklichen Bedrohung heraus sich gestaltende machtpolitische Nation, so ist einem klar, daß die Motivation von Suabedissens Metaphysik im Vergleich zu den konsequenteren Systemen Fichtes, Schellings oder Hegels nicht stark genug idealistisch war, noch realistisch genug den Bedürfnissen der folgenden Generation sich darbot. Der stark veränderte Erziehungsauftrag der Universitäten veränderte auch die Philosophie, und zwar in rascher Wandlung. Dies erfuhr nicht bloß die Philosophie Suabedissens, sondern ebenso die Schellings oder Hegels. Seine zeitgenössischen Kritiker haben die klare Ausdrucksweise und sichere Art seiner Diktionen gelobt. Die negative Kritik setzt in der Grundfrage ein, ob das tiefste Fundament des Menschenbewußtseins mit seiner Grundkategorie: der Selbsterkenntnis gefunden und bei ihm erfaßt sei, und inwiefern mit seiner Art „Methode" und „System" die unendlich progressive Entwicklung dieses Menschenbewußtseins verstanden sei sowohl in der geschichtsphilosophischen Durchleuchtung des Wirklichen, als auch des Möglichen in der Geistigkeit, im Ideal des Urbildes sogut wie in dem des Abbildes (vergl. Lit.: Recensionen).

Der Wille der Zeit, nicht ihr Verstand ging über ihn hinweg. Kräftigere Systeme seiner Zeit waren nach einem kurzen Jahrzehnt schon vergessen. Was die kommende Generation nötig zu haben glaubte, vermochte sie nicht zu schöpfen aus dieser Erbschaft und geistigen Überlieferung. Vom Idealismus als ewiger Form aus und historisch rückwärts gesehen haben wir Heutigen den Eindruck, daß die Bewußtseinsseele, die sich in der Generation vor und nach 1800 in höchster Produktivität befand, gleich hernach eine organische Er-

holungspause verlangte. Was von der Menschheitsseele an konservativen Elementen von jener folgenden Zeit mitgetragen oder wieder neu herausgestellt wurde, wurde anderswie angefaßt und geschöpft. Suabedissen setzte sich gemäß dem Inhalt seiner Vorreden zu seinen Büchern ein für Gerechtigkeit, Billigkeit und Versöhnung und für gegenseitige Verständigung, in der Zerfahrenheit und Parteisüchtigkeit für den Mittelweg, in einer Zeit, die bald hernach ihre Verwirrung, ihren Kampf, ihren Sieg und ihre Lebendigkeit[17]) und Ordnung in Individualitäten ganz anderer Prägung als der der philosophischen und einsamen logischen Erkenntnis und Formung schuf. Partei und Überzeugung nahm in der Erziehung, im Schrifttum, im Staat wie in der Gesellschaft einen ganz anderen Klang an als im bisherigen Reiche der Vernunft. Die philosophische Kritik Kants in eine solche der spekulativen Vernunft, in eine Metaphysik der Selbsterkenntnis umzubauen, gelang ihm nicht, da er weder das Zeitlich-Menschliche seiner Umwelt in ihrem ideologischen Schein genug sah, noch bis in die ontologische Wesentlichkeit das Dasein durchzuschauen vermochte. Dazu steckte in ihm wieder zuviel vom Fachphilosophen und zu wenig vom reinen spekulativen Systematiker. Wie gering sind seine spekulativen Mittel verglichen mit denen Hegels! Dessen spekulative Differenziertheit übertrifft die von Suabedissen um das vielfache. Man vergleiche etwa die Betrachtungen von Suabedissen mit der Phänomenologie des Geistes von Hegel. Er war Prinzen-Erzieher, Direktor von Lehranstalten, Professor und Gelehrter gewesen, Hofrat geworden, sollte das Selbstbewußtsein (zugegeben, daß das Wort philosophisch-sachlich gemeint ist) gezogen werden aus dem Dasein, wo blieb die Kraft Goethes oder Voltaires, das Scheinbild des Daseins zu entschleiern und das Urbild einer neuen Schau zu vollbringen? Gerade um des humanistischen Ideals willen ist diese Frage erlaubt und keineswegs gesellschaftskritisch gemeint. Die Schulform, die er mitbegründete, leitete den Weg in einen rationalistischen Individualismus und gesellschaftlichen Liberalismus über. Er setzte sich ein für Humanität und Menschenliebe, das Leben verlangte und verwertete immer offener mechanistisch-zweckvolles Gebildetsein. Er förderte mit anderen gemeinsam den Einsatz des Nationalen zur Beteiligung an der Macht des Staates ohne als Künder zeitloser Wahrheiten des Staates veränderliches Gesicht klar genug zu erkennen. Die Maske der Macht durchschaute er wohl und sah doch mehr das naturrechtlich-optimistische vernünftige Gute an ihr, als daß er den Kampf des Stärkeren gegen den Besseren erkannt[18]) und mit positivem oder negativem Sinn ausgezeichnet hätte. Wie weit er nur Lehrer war und wie weit er seine Lehre nur dogmatisierte, wie weit er Glaubender und Vorbild war, diese Frage zu stellen, ist erlaubt[18]). Er spürte die drohende Verwandlung der Wissenschaft zur rationellsten Gestalterin des Daseins, den Verlust an Freiheit und Hoffnung des Geistes gegenüber der Wirklichkeit, stellte sich aber doch mehr auf die Seite des Wissens, als auf die der Intuition. (Man vergleiche hierzu

sein Buch: Von dem Begriffe der Psychologie, Seite 40 ff. oder Einl. in d. Philos., S. 23, Abschn. 22 u. Anm. 2) Er hat die historisch gegebenen philosophischen Prinzipien seines Daseins nicht genug geklärt, da er nicht in die ursprünglichsten Begriffe und Kategorien desselben zurückging, sondern über die unmittelbaren Vorstellungen hinaus nur eine kurze Strecke sich vorwagte. Die durch Kant grundmäßig gegebenen philosophischen Prinzipien hat er nicht durchdacht bis hin zu einer spekulativen Metaphysik, sondern nur Verbindungen interessanter Denkformgebilde zustande gebracht, so etwa zwischen denen der Lebendigkeit der Natur und dem christlichen Gottesbegriff, dem Relativismus der Geschichte und der Sicherung der Vernunfthaltung in der Kraft eines in der Natur stehenden intelligiblen Wesens. Sein System nahm die Probleme, aber nicht das Maß der großen Idealisten an, da er weder die Idee des Absoluten in ihrer Gegliedertheit in sich anzuschauen sich erlaubte, noch alle Kettenglieder des naturgegebenen Wissens zu einem logischen und prinzipiellen Ganzen für sich vereinigte. Sein Respekt vor dem gemeinen Menschenverstande, dessen Aufklärungsbedürftigkeit er oft betonte, wie seine Demut vor der Glaubenserfahrung der Menschheit, seine Traditionsgebundenheit im Gebiete des Religiösen hemmten ihn, Bezirke und Felder der religiösen Überzeugungsweise zu transponieren, und mit Verstandesgewalt umzugruppieren in Teile der spekulativen Vernunft, wie es etwa Schelling, Hegel und Fichte unternahmen. Im Urteil und Schluß allein die Sicherung aller philosophischen Aussagen zu erblicken, daran hinderte ihn eben wieder sein gesunder Menschenverstand, der auf die praktische Lehre abzuzielen ihn veranlaßte. Das System seiner Denkwelt ist oft mehr dogmatisch, wo er selbst annahm, seine Gedanken original und systematisch vom Gegenstand her entwickelt zu haben. Auch ohne bereits eine Einführung in die einzelnen Schriften gegeben zu haben, können wir diese Urteile aufstellen, wenn wir Suabedissens Werke zum Zweck der Zusammenordnung mit seinem Lebensgang und mit der zeitgenössischen Philosophie eingesehen haben. Um 1830 sind alle seine Schriften koncipiert. 1829 gibt er seine Anthropologie in zweiter Fassung heraus. 1840 ist Fichte und 1831 Hegel gestorben. Für 1830 kündigt Schelling das Erscheinen seiner mythologischen Vorlesungen von München aus an. Die etwa Suabedissen nahestehenden Anhänger Jacobis: Bouterwek, Krug, Calker haben in diesen Jahren ihre wichtigsten Schriften veröffentlicht, ebenso die ihm etwa nahestehenden Anhänger Schellings: I. Wagner, Oken, Troxler, Solger, Chr. Krause, Fries, Steffens und Berger. Die anderen Anhänger Schellings: Klein, Ast, Rixner, Eschenmayer, Nees von Esenbeck, Schubert, Burdach, C. G. und F. A. Carus, Oersted, Windischmann, Baader, Stutzmann, deren einen oder anderen Suabedissen erwähnt, haben fast keine Verwandtschaft zu ihm. Inwieweit er von den Kantianern, von S. Beck, Gottl. E. Schulze und Reinhold gelernt hat, gibt uns Suabedissen in seinen Resultaten S. 344—392 an. Ge-

kannt hat er die Systeme der anderen, ja seine Literaturangaben in den Grundzügen zur Anthropologie zeugen von einer kolossalen Belesenheit.

Ordnet man einige Urteile der Geschichte der Philosophie über ihn und sein Werk zusammen, so erfährt man: Überweg meint, Suabedissen sei ebenso sehr durch Kant, Reinhold und Jacobi wie durch Schelling angeregt, und platziert ihn bei den Anhängern Kants aus früherer Zeit in der Nähe des Schellingkreises. Ebenso Rudolf Eisler in seinem Philosophenlexikon. Gumposch, Erdmann und Noack erwähnen ihn als einen, der in die Nähe der Jacobischüler abgerückt sei von Kant und Reinhold weg. Biedermann aber schreibt von ihm in einem Kapitel: Gegner und Anhänger Hegels! „eine Reihe von Phiosophen suchte selbständige Systeme zu begründen, bald gleichfalls auf empirischem, bald auf eklektischem Wege, doch ohne zu einer besonderen, geschichtlichen Bedeutung zu gelangen" und stellt ihn in eine Reihe mit Tieftrunk, Ritter, Dogurth, Petoecz, Weinholtz, mit denen er freilich seinen Gedanken nach fast keine Berührung hat. Michelet, der wenige Jahre nach Suabedissens Tod eine gute Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel veröffentlicht, erwähnt ihn gar nicht.

II. Kapitel.

DIE GRUNDLEGUNG SEINER PHILOSOPHIE UND METAPHYSIK.

A. Die Philosophie:

Versuchen wir die Gedanken Suabedissens systematisch darzustellen, so wollen wir trotz der Möglichkeit, daß manches wiederholt wird, so verfahren, daß wir sie anhand seiner eigenen Schriften anordnen, um mit dem Verständnis seiner Philosophie auch den Umfang und den Gang seiner Problematik zu vermitteln. Was er unter Philosophie versteht, ist zu finden in seiner kleinen Schrift: Einleitung in die Philosophie, in der Vorrede und Enleitung zu den Grundzügen der Lehre von dem Menschen, ferner in den drei ersten Abschnitten seiner Betrachtungen des Menschen und in „Zur Vorrede" und in deren Einleitung seiner Metaphysik. Hauptfragen sind ihm: Was ist das Wesen der Philosophie, was ihr Ziel, wie ist das zu finden, und wohin strebt der Weg der Phiosophie, wie ordnet sie die Wissenschaften aus sich und in welches Verhältnis kommt sie zu den einzelnen Wissenschaften.

Wer über alles, was in seinem Bewußtsein ist, gründlich nachdenkt, den nennt er einen Philosophen, und nach Lebensklarheit und Lebensfreiheit aus innerstem Grund heraus zu streben, bezeichnet er als Philosophie. Durch den Grad der wesentlichen Erkenntnis

unterscheidet sich vorkommendes Erkennen im Allgemeinen und philosophisches Erkennen. Die philosophische Erkenntnis ist eine Haltung des denkenden Menschen, der eine cognitio ex prinzipiis und nicht eine cognitio ex datis wie der Metaphysiker anstrebt. Die Metaphysik ergibt ihm den allgemeinen Wirklichkeitsbegriff und entfaltet die Idee des Ganzen, wie sie das Ganze aus der Idee ersehen läßt. Die Philosophie aber sucht die Welt, das Leben des Menschen, den Menschen in und mit seinen Weltverhältnissen urgründlich zu erkennen. Die Philosophie ist S t r e b e n , Streben des Menschen nach einer Lehre von der rechten Beschaffenheit des Menschenlebens in seinen Verhältnissen und schafft Wissen von dem Wesen und von dem, was aus dem Wesen im Dasein notwendig ist nicht bloß als G e s e t z , sondern auch als des Menschen Handeln. Ob sich der Mensch zur Welt wendet, sich Fragen vorlegt, ob hinter den Dingen ein Ursein steht, woraus die Dinge hervorgegangen seien, ob dies Gott sei, was Gott sei, ob Gott ein Verhältnis zur Welt habe, wie die Dinge entstanden, der Mensch geworden sei, selbst lebe und wese, vergehe, sterbe, sich wandele, was die Einzeldinge seien, was die Gattung, wo die Grenzen der Dinge ihre Bestimmtheit, ihre Veränderung sei, dies alles sind ihm solche Fragen nach Lebensklarheit und Lebensfreiheit. Ob sich der Mensch mehr zu sich und an sich wendet und sich zurecht legt, wie er überhaupt zu dieser Reflexion komme und wie in richtigem Maße dieselbe geschehe und nur zu geschehen vermöge, was sein Leib, seine Seele, sein Geist sei, wie er zum Handen komme und wie zum Zusammenleben und wie Störungen und Wirrnisse dieser Daseinsgegebenheiten auftreten und ihre Zurechtstellungen vor sich gehen, — ob er sich in Beziehung zu der Welt und sich und die Welt in Beziehung zu Gott denkt, ob er bestimmt durch Allnatur-Gesetze oder in Freiheit, unterschieden von der Natur lebe, ob aus allem diesem gewisse, sichere oder nur vage, unbestimmte halbe, relative Antworten, Vorstellungen, Erfahrungen, Erkenntnisse, Begriffe und Vergleiche möglich sind, ist Inhalt der Philosophie. Der Fragende, der eine Antwort und ein Verständnis haben will, hat sich vorerst des Meinens und blinden Glaubens zu enthalten und von einem unmittelbaren Gewissen, worauf er sich hinweisen lassen soll, seinen Ausgang zu nehmen. (Was Plato schon verlangte). Er hat die Forderung an sich zu stellen, daß er in seinem Nachsinnen von einem unmittelbaren Gewissen ausgehe. Das unmittelbare Gewisse, das zum Standpunkt der Selbstverständigung ausersehen werden muß, ist für Suabedissen „ein solches, welches alles das, worüber sich der Mensch von ihm aus verständigen will, in sich oder in seinen Beziehungen enthalte." Diese Bedingung verteidigt er mit folgender Begründung: „Denn sonst würde er nicht von ihm aus zu dem gelangen, wozu er von ihm aus gelangen will; er müßte es also verlassen, von ihm austreten, und es wäre dann nicht mehr sein Standpunkt." Dieses unmittelbare Gewisse ist dem Menschen sein Leben. Denn an seinem Leben könne er nicht zweifeln. Das Zweifeln sei

ja schon Lebenserweisung. Sein Leben trage in sich und seinen Beziehungen alles, worüber er sich philosophierend selbstverständigen wolle.

Ein Teil seiner Bestimmungen lautet also nicht anders als etwa bei Kant. Auch Kant nennt die Philosophie die Wissenschaft von den Prinzipien des Erkennens und Handelns, gibt ihr den Auftrag, Begriffe, die verworren, zu zergliedern, ausführlicher zu machen. In Bezug auf den Weltbegriff nennt er sie eine Lehre der Weisheit, Gesetzgeberin der Vernunft (Log. Einl. III S. 23 f.), läßt sie in der Metaphysik beantworten, was der Mensch wissen kann — in der Moral, was er tun soll —, in der Religion, was er hoffen darf — und in der Anthropologie, was der Mensch ist. Die Wissenschaften erhalten Ordnung und Zusammenhang durch die Philosophie. Aber dann steht in der Kritik der Urteilskraft, Einl. II S. 9: Soweit Begriffe a priori ihre Anwendung haben, so weit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnisvermögens und mit ihm die Philosophie. Somit wird verlangt, was Suabedissen nicht zugesteht, daß zuerst die Kritik einer reinen Vernunft vorgenommen und verstanden wird, ehe von Erkenntnissen gesprochen wird oder von Selbstverständigung im Begriff. Mit Suabedissens Prinzip stimmt auch das von Reinhold in nicht viel mehr überein. Nach Reinhold ist die Philosophie „die Wissenschaft des bestimmten, von der Erfahrung unabhängigen Zusammenhanges der Dinge (Üb. d. Begriff d. Geschichte d. Philos. Fülleb. Beitr. I 1791 S. 13). Novalis dagegen kommt scheinbar der suabedissenschen Definition am nächsten, wenn er sagt: Das Leben des Menschen ist reale Philosophie, seine Philosophie ist ideales Leben. Aber er setzt dazu: Mithin eine Selbstoffenbarung, Erregung des wirklichen Ich durch das idealistische Ich. (Fragm. I S. 29 f., Fragm. 27, 30.) Diese romantische Subjektivität und Irrationalität liegt Suabedissen fern. Suabedissen sagt sehr rational: Philosophie ist die Wissenschaft von des Menschen Leben an sich und in seinen Verhältnissen betrachtet (Einl. i. d. Ph. S. 9) und verlangt, reales Wissen solle durch das Denken geschaffen werden. Die philosophische Realität aber soll unmittelbar aufgefunden werden in einem Urgrund, in welchem Welt, Mensch und Gott in eins wese und woraus jede Art Beziehung für das Denken des Menschen genommen werden könne. Dies sei nur das Leben. Dies ermögliche discursives Denken und Einheitsdenken in jeder Bewegung der Gedanken vom Menschen aus. Was ist also die Absicht Suabedissens? Was ein Denker wie Spinoza z. B. noch metaphysisch gesetzt hatte, das eine Sein, die ewige unveränderliche Substanz aller Dinge, einen Einheitsbegriff von Gottes Wesen, in welchem die ganze Natur, Mensch und Welt als eine Einheit im durchgehenden Zusammenhang gedacht wird, das sollte jetzt gesucht werden, im Streben nach Klarheit als helle Wahrheit durch das Durchdenken eines unmittelbaren Gewissen vermittelt aufgefunden werden. Diese Wahrheit soll durch die Identität einer durchgängigen Erkenntnis mit sich selber das formale Kriterium der Wahrheit an sich tragen, also ver-

standesmäßig sein, und durch das Aufsuchen des Urgründigen als des die Freiheit des Menschen gewährenden erkannten Selbst die ideale Kritik der Wahrheit als eine vernunftgemäße geben. (Einl. i. d. Ph. S. 10). Bei Spinoza finden wir den Begriff des Lebens nicht als einen zentralen. Das Vermitteln des Inneseins im Sinne einer Identitätsphilosophie ist dort in der Definition desselben jedoch angedeutet. Er definiert das Leben als eine vim, per quam res in suo esse perseverant (Cog. Met. II. 6). Seine Richtung des philosophischen Strebens hat sich Suabedissen von Spinoza wohl bestimmen lassen, nämlich das was der Einheitsbegriff ideal geben soll. Aber seinen eigenen Hauptbegriff hat er nicht von ihm. In Schellings Naturphilosophie steht der Begriff des Lebens ebenfalls an zentraler Stelle. Das Urfreie, das Urlebendige läßt er aus eigenem Trieb und Wollen und doch gesetzmäßig sich entwickeln. Er betrachtet die Natur unter dem Gesichtspunkt des Organismus und begreift den Zusammenhang ihrer Kraftwirkungen aus dem Gesamtzweck der Erzeugung des organischen Lebens. Das unmittelbare Gewisse des Lebendigseins war jedoch für ihn das Absolute „als die totale Indifferenz von Subjekt und Objekt" oder die „absolute Identität des Idealen und Realen". Fichte, der von einer schmäleren Basis, nämlich von der der Einheit des Gedankens mit dem Denkenden ausgeht, läßt das unmittelbare Gewisse seine Identität haben in der Grundhaltung: das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein. Und dies als Tathandlung, sich selbst setzend und im Tätigen — über dem Sein als Dasein, außerhalb des erfahrenden Ichs und der Natur stehend, — frei in sich und nur begrenzt durch das Nichtich. Bis zu einem gewissen Grad folgt Suabedissen dem Satz Fichtes. Nur ist das Ich bei Suabedissen im Verhältnis mit dem Sein und nicht über das Sein gesetzt. Über Kant wollen beide, Fichte und Schelling, hinaus und über die eingeschränkte Gewißheit der Erfahrungsphilosophie versuchen beide eine Gewinnung der Wahrheit durch spekulative Mittel, wie Suabedissen. Alles soll im Selbstbewußtsein gewonnen werden für Wissen und Erkennen, bei Fichte, indem er die subjektive Haltung des Denkenden auf die Spitze trieb als subjektiver Idealist, bei Schelling, indem er den Dualismus des Ichs und der Ich-Nichtichseinstellung aufzuheben und zu vernichten anstrebte; „alles soll absolut eines werden und Subjektivität und Bewußtsein sollen aufgehen im absoluten Bewußtsein des Idealen als dem einzigen realen Prinzip. In den Resultaten der philos. Forschungen hat Suabedissen das schellingsche System des transcendentalen Idealismus ein treffliches genannt und einem eifrigen Studium empfohlen, allerdings auch die Betrachtungsart eine künstliche genannt, „die aus dem Standpunkt des gesunden Menschenverstandes gänzlich entrücke, von allem abstrahiere und sich nur auf sich selbst richte". Er wollte von Anfang an eine natürliche Ansicht der Dinge geben und doch zu den Tiefen der Probleme hinführen. Darum tritt das Selbstbewußtsein des Menschen vom Leben im eigenen Lebendigsein an die Stelle des absoluten Ichs wie an die

des Absolutums. Lebendige und wahrhafte Identität strebt er an, welche den Gegensatz von Denken und Sein nicht bloß verschwinden läßt, sondern auch in sich aufnimmt und, innerhalb ihrer selbst, dieselben vermittelt.

Selbstbewußtsein ist Lebensgewißheit. Es ist das lebendige Gewisse meines Lebens und das Gewisse über mein Leben. Zu wissen das Gewisse meines Lebens ist das philosophisch Bedeutsamere für Suabedissen. Man erkennt dies daran, wie der Begriff des Todes hereingenommen ist in den Begriff des Lebens. Der Tod ist (Btr. des Menschen Bd. III, S. 337) das Dahinsinken der menschlichen Lebendigkeit, ein Hineinwachsen in die Allgemeinheit der Natur als der Unlebendigkeit für den Menschen. Dem Begriff des Lebens und der Gewißheit über das Leben fehlt jedoch jene dialektische Spannung, die gewonnen wird durch das Entgegensetzen des Lebens und des Todes, des wahren und so allein wirklichen Lebens und des durch den Tod bedrohten, unfreien Lebens. Suabedissen hat nicht einmal die von Jacobi verfochtene Dialektik des Unterschiedes vom natürlichen Verstand und von der göttlichen Vernunft als Spannung bestehen lassen, wieviel fremder war ihm Kierkegaards Existenzphilosophie oder die der christlichen Philosophie überhaupt, soweit sie von dieser Angst zum Tode ausging.

Suabedissen formuliert: Ich denke nur vom Leben aus oder überhaupt nicht in lebendiger Identität; er steht mit seinem Begriff des Denkens erkenntnistheoretisch noch in der Nähe des kartesianischen Satzes „cogito ergo sum". Fichte und Schelling aber haben sich mit ihrem Standpunkt des Verstandesgebrauches als eines Ansich der Vernunft wieder zurückgewandt zu dem „cogitor, bez. cogitatur, ergo sum". Das Selbstverstehen ist jenen gleichsam ein Werden der inneren Erfahrung und nicht der äußeren, und zwar einer einzigen Erfahrung, eben der des Absoluten. Hiermit erreichen beide eine viel eingeschränktere und damit um vieles exaktere Gewißheit von Unmittelbarkeit und eine bessere Befriedigung der Zweifel, also eine größere Möglichkeit der Wesenserfahrung und Klarheit. Der Begriff des Lebens, sonst dualistisch als zeitliches Leben und ewiges Leben oder dialektisch als zeitliches Leben und ewiges, vollkommenes jenseitiges Leben gefaßt, durch das Merkmal des Todes oder des Vergänglichen ausgezeichnet oder materialistisch gedacht und bestimmt und begrenzt durch das Leblose, ist von ihnen nicht zur philosophischen Grundkategorie gemacht, damit der Begriff des Lebendigen vor dem nur Formalen, d. h. Abgeschlossenen bewahrt sei. Wollte man die unmittelbare Gewißheit der richtigen Erkenntnis nicht einzwängen in die Grenze, innerhalb welcher der Mensch von sich aus als Gewissem mit seinem Verstand sich verständige, dann konnte der Begriff der Lebensseele statt dessen der Lebensgewißheit allein umfassend genug sein; er wäre dann allerdings auch in ein total anderes Verhältnis zur Philosophie gekommen. Dies zeigte die spätere Geschichte der Lebensphilosophie in

den Versuchen eines Bachofen, Dilthey, Bergson oder Klages, Nietzsche oder Heidegger, hierbei abgesehen davon, daß jeder von ihnen einen andern metaphysischen Standpunkt in seiner Philosophie fixieren wollte als Suabedissen. Für Suabedissen muß der Begriff des Lebens als Einheitsbegriff das Wesen des Lebens für den Verstand aufhellen und nicht für einen vor dem Wissen zu rettenden Willen zum Metaphysischen. In der Philosophie wird für ihn durch das Prinzip des Lebensinnewerdens für das Erkennen die innere Anschauung und mögliche Erfahrung vermittelt und zugleich das, was andere transcendentale Idee nennen. (Einl. i. d. Phil. S. 23): „Die Denkbewegung besteht in dem Streben, die sinnliche Unmittelbarkeit, d. i. die Unmittelbarkeit des Empfindens und sinnlichen Wahrnehmens und Fühlens, in die ursprüngliche Unmittelbarkeit und eben damit in das Wissen umzusetzen oder vielmehr zurückzusetzen. Jene ist die Unmittelbarkeit dessen, was man im Dasein findet, diese die Unmittelbarkeit dessen, was das Wesen als Geist ist. Die Selbstgeistigung des Lebens im Erkennen und im Denken und die im Wollen und Handeln durchdringen einander. So wird die Philosophie Wissenschaft, Begriff und System der Wissenschaft, Begriffenhaben des Seins, so wie das Philosophieren des Menschen von ihm selbst ausgeht. Sie ist Wissenschaft von seinem Leben an sich und in seinen Verhältnissen. Aber sie ist nicht bloß ein Ordnungssystem und Ordnungsbegriff vom erfahrenen Leben, wodurch das Leben, eben durch die Tätigkeit des Ordnens neuen Raum, neue Möglichkeit gewinnt, sondern das „Streben nach Lebensklarheit und Lebensfreiheit aus innerstem Grund herauf". Das Leben an sich ist der innerste Grund, in Klarheit gesehen und in Deutlichkeit, demnach in innerer Anschauung. Das Verhältnis zur Welt, zu seinem Leben ist ein Verhältnis des im Leben Stehenden zur Philosophie, zum Streben nach Lebensfreiheit und Klärung, das Verhältnis ist somit nicht eine Formel, die das Verhalten eines Ich zu seinem Gegenstehenden, seinem Dasein und Um-sich-sein ausdrückt[21]). Dies lehnt er ab. Solche Verhältnissetzungen sind ihm Grenzüberschreitungen der Metaphysik und Grenzversetzungen der Philosophie. Solche hätten von neuem in Deutschland nach Schelling stattgefunden[22]). Die eine Grenzverschiebung ginge hin über das Urwirkliche weg zu einem höheren und tieferen Grund. Er nennt sie das transcentrische Streben. Über den Begriff Gottes als des Schöpfers, über das, was Gott vor der Schöpfung gewesen und was er nicht als Schöpfer, sondern seiner Substanz nach oder an sich sei, hinauszugehen, nennt er Entstellungen der Philosophie und der Metaphysik; ein derartiges Abgleiten ist ihm Hegels Logik, die für ihn keinen zeitlichen Anfang der Schöpfung annimmt und den Gedanken des Urprinzips unmittelbar schaffend sein läßt, als das Wesen emanierend, als die Natursubtanz. Entweder wird eine solche Logik subjektive Gedankenbewegung ihres Konstructors oder der Konstructor hat die Umständlichkeit zu beweisen, daß die in der Logik dargestellte Dialek-

tik nur in dieser Weise, wie er es sie tun läßt, fortschreiten kann, ja muß, um für alle, die ihr folgen, zum selben Ziel zu führen und objektive Bedeutung sich zuschreiben zu können. Eine andere Grenzüberschreitung ist ihm die transperipherische. Hier wird die Grenze der Philosophie in das Gebiet der geschichtlichen Erkenntnis hinein verschoben, mit der Tendenz, die Historie nicht bloß der Philosophie zu unterwerfen, sondern sie mit ihr als unmittelbar zugeordnet zusammen zu nehmen. Daß die Grenze zwischen Philosophie und Geschichte dazu beiderseits überschritten werden kann, um volle Erkenntnis zustande zu bringen, hält er für möglich, wenn beide lebendig sich einigen, d. h. die durch die Erfahrungsüberlegenheit gegebene Fülle der einen und die durch die Wesenstiefe ermöglichte Lebendigkeit der andern sich einigen in einem gemeinsamen Anschauen des Daseins im Gebiet der konkreten teilphilosophischen Wissenschaften oder im Gebiet der metaphysischen Fundamentalerkenntnis. Hier trägt die Philosophie den Begriff als den Wesensbegriff bei und die Geschichte als Erfahrungsgebiet von ihrer Seite die Anschauung in der Art der Erscheinungserkenntnis.

Mit dem Ideal der vollen Erkenntnis ist gemeint, daß die Philosophie als Wissenschaft in ihrer Vollendung gedacht werden muß, und daß sie das System der Begriffe ist als der Wesenserkenntnisse in der Erscheinung, d e r Erscheinung, die zeitlich verbundene daseinslebendige Anschauung im Strebenden und Philosophierenden ist. Den vollständigen Begriff des Lebens, die volle Wissenschaft gewinnt der Mensch, weil und inwiefern das Leben sich in ihm begreift.

„Die Erkenntnis, wie es das Streben der Grund und das Wesen des Daseins und Geschehens ist, ist die Philosophie." Grund, ohne auf das Wesen gesehen, die unmittelbare Auffassung des Daseins und Geschehens in der Vorstellungstätigkeit ist die empirische Wissenschaft, Naturkunde, Geschichtskunde u. a. In der Durchdringung beider, der philosophischen Erkenntnis und der empirischen, geht also die volle Erkenntnis vor sich. Von der Praxis des Lebens aus geht die Philosophie dazu über, Ideale, ethische Verwirklichungen und gläubige Anschauungen von der Wesenserkenntnis aus aufzustellen für des Menschen Wirken und für die Lebenseinrichtungen, für deren Verwirklichungsweise und deren Folgen. Das erst ist die Rechtfertigung des Begriffes des Sollens und der praktischen Philosophie. Ethos und Historie zusammengenommen ergeben erst die richtige Praxis. Gegen die Vertreter der nur historisierenden Philosophie wendet er sich hart: „Ärger aber als jenes Verkennen der Grenzen der Philosophie ist die Lehre, daß sich die Vernunft ihrer selbst gegen irgend ein Geschichtliches gänzlich begeben müsse und daß eben diese Verleugnung der Philosophie die rechte Philosophie sei" [23]). Daß ihm die Philosophie nicht bloß festgestelltes Wissen und Wissenschaft ist, also nicht bloß Aufzählung der Erscheinungsweisen des Daseins, ebenso auch nicht bloße Weisheit, Sa-

pientia, Erhabenheit über die Welt, Hinaushebung über sie, — sondern mehr, eine gewisse Weise des menschlichen Handelns und Wollens, betont er sehr. In der Idealtiät wäre die Philosophie volle Selbstmacht im Dasein, vollkommene Geistigkeit, wie das Hegel ausdrückte. Aber dies verhindert die Welt selbst, die vermöge ihrer Bewegtheit die Lebensklarheit immer neu wieder anfordert und die Lebensfreiheit immer aufs Neue herausruft. So ist die Philosophie Wissenschaft, Wissen schaffend über die Erscheinung der Welt hinaus, lebendig, wie das Leben mehr ist als die Welt, und doch nicht Allwissenschaft, auch nicht Theosophie, sondern bezogen auf das Menschenleben. Ist dieser Standpunkt gewonnen, so ist die zweite, wesentliche Aufgabe der Philosophie, klar zu machen, wie der Mensch in der Welt stehen kann. Vorerst, wie fern oder nah er zu den Dingen steht in seinem Leben und in einem Plan auf ein richtig gelebtes und breit genug gelebtes und konkret eigentümliches, d. h. ursprüngliches Dasein. Philosophie lehrt Weisheit, aber sie ist nicht Weisheit. Damit die Philosophie ist, was ihr Begriff ist, verlangt Suabedissen ihre Grenze gegen die Weltweisheit gesichert und zwar Grenzen, die umfangreicher sind, als das Gebiet der Erfahrungswissenschaft. Ihr Zweck ist nicht, eine Gestimmtheit, ein So-sein-Können in der Welt zu retten für das ontologische Sein vor dem ontischen, wie etwa in der Phänomenologie Martin Heideggers dies geschieht. Ebensowenig will sie ihr eigenstes Sein-Können begründen darin, daß sie den Menschen abzieht von sich auf eine eingebildete, wenn auch produktiv geformte Welt jenseits des Menschen. Sie schafft also nicht eine zweite Natur, in der der Mensch als in seinem eigentlichen Sein sich einrichten könnte, über dem Sein, das im Verhältnis zu seinem eigensten als scheinbares erscheint und ihn mit seiner Scheinbarkeit zu erdrücken bedroht.

Aus „in-dem-Leben" als dem Da-Sein soll der Mensch seine Freiheit und sein Gesetz finden und haben, als Zweck und Folge, Klarheit und Freiheit, als Unabhängigkeit in der Abhängigkeit. Ursprüngliche Begriffe gibt ihm das Leben, nicht Begriffe des denkenden oder gedachten Seins der Logik und Methodik. Der ursprünglichste Begriff der Philosophie ist das Streben zu philosophieren, vollständige Lehre vom wirklichen Dasein in der bestimmten Zeit zu geben. Damit ist gegeben, daß die Vollständigkeit nie erreicht wird außer in dem Ideal, also nicht vorgegeben ist durch die Idee der Vernunft oder Freiheit. Durch Vernunft und Freiheit philosophiert der Mensch nur, indem diese selbst in ihm emporstreben, um Beschaffenheit seines zeitlichen, wirklichen Lebens zu sein. Wird von dem Dasein als einer vielfach durchwobenen Fläche gesprochen, so sind dieselben als durchführende Linien hinein gewirkt in sein Leben. Inwieweit deren Bahnen wesentlich erkannt werden, insofern ist überhaupt nur erkannt. Erfolg im Wollen und Handeln hat die Philosophie nur, wenn ihre Aussagen aus der Tiefe kommen, wo der Geist schon frei und klar ist, aus der metaphysischen Schicht. Schon in der Methode muß analytisches und

synthetisches Urteilen in eins gefaßt sein, die philosophische Betrachtung in einem metaphysischen Ausweisen vor sich gehen, ein metaphysischer Sehakt stattfinden, damit Aussagen für die Praxis hinreichend gemacht werden können. In der ursprünglichen Geistigkeit kann Reflexion, Spekulation und Meditation garnicht getrennt sein; — wie wäre Geistigkeit denn anders ursprüngliche Geistigkeit? Im Wesensgrund fundiert, steigt das Denken aus der Ursprünglichkeit heraus zu seinem Wissen und Wollen. Suabedissen begibt sich also des Mittels, die wissenschaftliche Erkenntnis des Lebens als des Triebes, Begehrens, des Wünschens und des Vorstellens im einfachen Lebensvorgang so mit zu sichern, dem Vorgang, der seine Grenzen in Aktion und Reaktion, in Reiz und Gegenreiz, in Widerstand und Lustgewinn am Widerstand hat. Das Gedachte wird nicht in intellektueller Anschauung oder reflektierter Konstruktion von Folgen aus Erklärungen von Bedingungen, von Beweisen ausgeschöpft, sondern in der Überlegung als der Deliberation, unmittelbaren Freimachung des möglichen Erkennens und betrachtenden Innewerdens. Kants Position der Analyse und Aufdeckungen ist total aufgegeben, um einen umfassenden Begriff zu erhalten, der gläubiges Wissen und wissenden Glauben als wesentlich mitumspannt. Das einfache Handelnkönnen in der Vielfältigkeit des Handelnmüssens aus dem Trieb heraus, ist verlegt in eine viel kompliziertere Erfaßtheit vom Handelnmüssen, welches ein ursprüngliches Wirken des Wirklichen ist. Dennoch ist dieses Wissen um das Ursprüngliche nicht das Ahnen ‚jener Begriff, den die Fries'sche Schule geschaffen hat, um das sinnliche Unmittelbare an das ursprüngliche Unmittelbare, die sinnliche Wahrnehmung oder das Gefühl von dem ursprünglichen Wissen zurückzuweisen zu einem wesentlicheren Wissen, als es das Erkennen ist. Das Wissen[24]) im Ahnen soll nicht in der Ahnung sich geben, sondern durch die Philosophie empor gehoben werden, auf daß, was im Wesen und im Grund sei, getrennt erkannt wird, als das, was der Geist ist, und das, was der Geist hat. Er verwirft auch den Standpunkt, daß das Glaubensgebiet überhaupt jenseits der Philosophie sei oder fälschlich nur hereingenommen werden könne als ein ungeistiges, somit philosophisch umgefälschtes Annehmen oder bloß leidenschaftliches Verhältnis zum Wissenkönnen um das Dasein. Daß die Theonomie der Glaubenswirklichkeit, der Begriff der Offenbarung den Begriff der Philosophie zu sprengen imstand ist, sobald die Glaubensphilosophie den Begriff der Metaphysik setzt, verhinderte hier die Horizontbegrenzung der Philosophie durch die Vernunft. Die metaphysische Begriffsetzung der Wahrheit als ausschließliche Gotteswahrheit hätte die Schwierigkeiten dieser Theonomie erst ins rechte Licht treten lassen[25]). Die Denkbewegung hatte die sinnliche Unmittelbarkeit in die ursprüngliche Unmittelbarkeit zu vermitteln, also das Dasein überzusetzen in das Wissen in umfassender Weise: Das vorhandene Wissen und das zu wissende Leben zu begreifen, zu neuem Wissen über Bedingtheiten und Bedingungen als Notwendigkeiten.

Diese Notwendigkeiten werden vermittelt als Ursprünglichkeiten, die damit, daß sie ursprünglich sind, durch Beweise und Folgerungen auch unmittelbar sind. Sie sind gegeben als Gliederung des Daseins, Vermannigfaltigungen des Lebens, Gliederung des Lebens, das als gewußtes vielfältig ist und durch Wissen vervielfältigt werden kann. Das Einfache und einfache Unmittelbare ist die Idee. Sie weiset auf den Ursprung des Menschenebens hin.

Die Wissenschaft ist die Idee der Philosophie, das Einfache der Philosophie. Die Gliederung der Gedanken ist der geistige Ausdruck der Gliederung des Lebens. Erreicht die Philosophie die Einstimmigkeit mit dem Leben und der Wissenschaft, so ist der Begriff des Lebens ein lebendiger und einfacher. Er ist einfach, ein Fach: die Philosophie. Und er ist vollendet, wenn die Ordnung, die das Leben in seiner Lebendigkeit gibt, in ihm vollendet ist. Offensichtlich geht eine Bestimmung der Wissenschaft als eines Abbildes des lebendigen Lebens nicht auf eine Wissenschaftslehre von Denken und Sein aus, in dem das Denken das Sein in sich hat als Form, sondern auf die Wissenschaftlichkeit. Nicht das System, welches wohl gegliedert aus der Philosophie sich ergibt, aber nicht ihre Krönung ist, sondern das Wesen des Daseins bestimmt die Eigenart der Seinserkenntnis und deren Haltung; einen Charakter, eine Qualität als Eigenschaft des Strebens hat die Philosophie gleich vom ersten Beginnen an in sich. Weder der Trieb der Neugierde noch die Lust der Leistung ist der Motor der Erkenntnis, nicht einmal in der Geklärtheit der Lust, in der Sinnlichkeit steht dieser. Ästhetischer, architektonischer Sinn, wie sinnliche Selbstsüchtigkeit können nur die gründliche Klarheit verdunkeln, das unbefangene Gemüt in seinem Streben verwirren, die Bescheidenheit, Wahrheitsliebe, Zuversicht, Ausdauer, und den Ernst bedrohen. Vorgefaßte Regeln und abstracte Methoden rationaler Aussonderung können die ursprünglichen Anfänge der Vorstellung fernhalten und die Vorstellungen verwirren mit den Ideen. Darum ist notwendig für den Strebenden Verständigkeit vor dem Begriffe des Verstandes zu haben, wenn anders Übersinnliches und Sinnliches, Ewiges und Zeitliches, Geistiges und Natürliches, Erkenntnis und Erfahrung im lebendigen Wissen nicht ganz indifferent sein sollen. Aus formalen Verstandesregeln und Grundsätzen kann nur Formalismus, Systemsucht und Sektengeist geboren werden.

Zur Gliederung der Philosophie und Wissenschaften sagt er: Die Philosophie ist konkret auf das Leben, die Wissenschaft muß konkret sein auf die Philosophie und das Leben, das sie auf den Menschen hin ihr Wissen erzeugen soll. So gehen die Gliederungen der Wissenschaften, die vielfältig sein können, ihm je vom Menschendasein aus. Geht die Philosophie, als Wissenschaft um das Dasein, vom Leben aus, so gliedert sie sich entweder von dem Streben nach Klarheit aus oder von dem jeweilig besonderen Klaren. Die Beziehung, die gesetzt werden kann zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen der Wissenschaft als Lehre und dem Allge-

meinen und Besonderen der Lehre und dem Leben als dem Streben nach Einstimmigkeit von Wissen und Wesen, ergibt je Abteilungen der Philosophie. Die Philosophie gliedert das Dasein in philosophische Anthropologie, philosophische Weltlehre, philosophische Naturlehre, philosophische Religionslehre, philosophische Lehre des Denkens und Erkennens, von dem geistigen Leben aus als Logik, von dem Willen und Wirken her als philosophische Ethik, von der vollendet gebildeten Form als philosophische Ästhetik und von der reinen Philosophie her als Metaphysik. Philosophische Wissenschaften als konkrete auf die zeitliche Wirklichkeit, als praktische auf die zeitliche Wirksamkeit sind je eine Richtung und in Wechselwirkung, vermöge der inneren Lebensmannigfaltigkeit des menschlichen Daseins. Das Verhältnis der philosophischen Wissenschaften zum Wissen als Sein schafft die Wissenschaften in realer Beziehung als Erfahrungswissenschaften und Vernunftwissenschaften, die in ihrer Wechselwirkung so auch die Idealwissenschaften erzeugen. Der Einheitsbegriff ihrer Entfaltungsweise ist gegeben in der Metaphysik, die in zweifacher Hinsicht reine Philosophie ist, erstens in ihrer Methode, welche es nur mit dem Wesen des Wissens zu tun hat und zweitens im Sinn, welcher nur dem wesentlichen Menschen aufgeht. Daß sowohl die philosophische Anthropologie in der Philosophie als auch die konkrete Anthropologie in den Wissenschaften ihre besondere zentrale Stellung haben, ist gegeben damit, daß das Wissen des Menschen in Beziehung steht in einer besonderen ausgezeichneten Art zum Streben nach Wissen um sein Leben überhaupt in Empirie und Idealität. Die Begriffswissenschaft: Metaphysik ist gleichsam die Peripherie der Ellipse um die beiden Brennpunkte der Wissenschaft als Anthropologie und Philosophie. Die Philosophie kommt aber nie zu dem Ende ihres Wissens, so ist sie als Wissenschaft nur gegeben in der Vorstellung, welche wir als Idee bezeichnen. Die Metaphysik wird uns zeigen, daß die Idee des Menschen und die Idee des Wesens des Wirklichen in eigentümlicher Weise zur Identität kommt. So weist die Philosophie immer schon auf das Ganze hin und es gibt von ihr aus nur besondere, nicht gesonderte Wissenschaften. Die Philosophie ist Wissenschaft vom Leben, in seinen Verhältnissen betrachtet.

Das Leben ist also Ideal- und Realprinzip der Philosophie. Die Philosophie ist die volle L e b e n s g e i s t i g k e i t als Wissen. Ihr Zweck ist dieser Zweck selbst: Innerlichkeit, Freiheit und Klarheit. Und ihre Folge ist der Zweck, eben zu dem Grunde des Lebens selbst zu kommen und in ihm und aus ihm seine Freiheit zugleich und sein Gesetz zu finden. Sie dringt über Betrachtung und vermitteltes Erkennen als festgelegtes Wissen hinaus zu dem Selbstbegriff des Lebens, indem sie in der Methode Analysis und Synthesis vereinigt, auf dem Wege Ausgang und Ziel zusammen mißt, als Maß, als Norm hat. Sie konkretisiert und abstrahiert ihr Wissen im Bezug auf das jeweilige Selbstverständnis des Lebens, in und mit seinen Weltverhältnissen und versteht es urgründlich und damit we-

sentlich. Der Gang ist theoretisch und praktisch von dem Grunde und dem Wesen aus zu seiner Erscheinung und Erweisung zu nehmen. Von theoretischer Bezogenheit reden wir, wenn das Leben vom Grunde zum Wesen hin in sich seinen Bezug haben soll und wenn es vom Wesen zu dem Grunde seinen Bezug nehmen soll. Praktisches Verhältnis ist gegeben, wenn das Leben für sich und auf sich von Grunde zum Grunde als dem Wesen bezogen ist. Die Philosophie ist in beiden Verhältnissen Begreifen des Wesens. Die Metaphysik ist Deuten des Begriffes und Erweisen, als die Stufen und die Abteilungen des Wirklichen, Lehre von dem Wesen des Menschen nach seiner Tiefe hin, von dem Wesen der Welt und von dem Grunde der Welt und des Menschen in allem, Einsicht in den Grund und das Wesen des Daseins und Sicht von dem Grund und dem Wesen nach dem Wirklichen hin. Als solche trägt sie alle Teile aller philosophischen Wissenschaften ihrer Begründung nach in sich. Eine Wissenschaft, die nicht fundamental in ihr steht oder aus ihr hervorwächst, ist keine philosophische Wissenschaft. Die Philosophie ist diejenige, die von der Metaphysik die Begriffe weitergibt zu dem konkreten Wissen. So gibt z. B. nicht der Zeitbegriff die konkrete Philosophie der Geschichte oder den abstrakten Begriff der Mathematik her und läßt sie losgelöst von sich als Erkenntnisse a priori oder a posteriori für den Wissen Suchenden finden, sondern die innere und äußere Mannigfaltigkeit des Lebens läßt sie von sich ausgehen. Wollen sich die einen oder andern empirischen Lehren als bloße Erfahrungslehren zeigen vor der Metaphysik und nur in der Art Wissenschaften sein, daß sie ihren durch die Sinnlichkeit vermittelten Inhalt unter allgemeinen Begriffen befassen und ordnen zu können glauben, sind sie damit aus der Philosophie ausgetreten. Die Lebendigkeit des Wissens wird sie wieder nach kurzer Trennung zurückbringen. Die Dialektik des konkreten zum reinen und klaren Wissen hin und zum inneren und gründlichen treibt sie zurück in die Ordnung, die durch mehr als durch die Erfahrung gegeben ist. Die Geschichte der Wissenschaften ergibt diese dialektischen Verwirklichungen von metaphysischen und philosophischen Daseinseigentümlichkeiten. Begriffe wie Zeitgeist, Individualität, Ideen weisen darauf hin, daß Systeme von mehr Punkten des menschlichen Standes als denen der Erfahrungsstandpunkte möglich sind. Vernunft- und Erfahrungswissenschaft sind nicht getrennt durch den Gegensatz zwischen diesen, sondern die Kraft, die sie trennt, nimmt sie auch wieder zurück. Beides geschieht im metaphysischen Lebenseigentümlichen. Das Ideal des Vernünftigen und das Ideal der Erfahrung weist jedesmal zurück auf die Klarheit als erst in der Metaphysik gegebenen oder durch die Metaphysik wissenschaftlich ermöglichten dritten Art der Auffassung des wirklichen Wissens. Suabedissen nannte sie Idealwissenschaften im Geist und meinte die juristischen, politischen und theologichen Lehren damit. Inwiefern der gesamte Begriff der Philosophie R e a l i t ä t hat, beziehungsweise derselben entbehrt, ist also

weder durch die Philosophie, noch durch die Abteilungen der Wissenschaften ausgewiesen. Ob Begriffe gemachte oder gegebene sind, willkürliche oder vernünftige, ist innerhalb der Philosophie nur bis zu dem Punkt verdeutlicht, von dem aus das Verhältnis zur Metaphysik als dem Wesen alles wissenschaftlichen Strebens und philosophischen Begreifens gegeben ist. Weder der Begriff des Begriffes, die Idee der Philosophie, noch die wissenschaftliche Gliederungstätigkeit der Philosophie reichen hin, die Wissenschaft als den Selbstbegriff des Lebens auszuweisen. Problematisch dabei bleibt der Begriff des Lebens als des Daseins wie auch der Begriff des Wesens des Wirklichen, sobald sie als abgeschlossene Begriffe gegeben werden sollen. Die Philosophie erweist sich in jeder zeitlichen besonderen Philosophie, wofern diese nur wirkliche Philosophie ist; aber in keiner ist sie bis zur Vollendung verwirklicht. Kein Philosoph vermag seine Philosophie jemals abzuschließen. Das Philosophieren strebet darnach, systematisch, einstimmig zu sein und zu werden mit dem Leben. Der systematische Begriff ist der Selbstbegriff des Lebens. Die Philosophie geht vor in Richtung auf die Metaphysik des Lebens mit Wissenschaftlichkeit, d. h. Gründlichkeit und Klarheit. Auch nicht die konkreteste Wissenschaft des Gegebenen ist in der Zeitlichkeit, die Geschichte vermag der Philosophie von sich aus die letzte Klarheit zu geben. Denn die Klarheit der Geschichte ist gegeben durch die Folge, welche in ihrem Nacheinander, sobald sie aus ihm heraustreten will, wieder zurückführt zum Problem des Grundes der Wahrheit. Also ist auch die Geschichte abhängig von dem Lebensbegriff. Die Geschichte führt hin zur Philosophie und die Idee der Philosophie weiset hin auf die Metaphysik. Soweit nur geschieht in der Philosophie die Klärung, daß sie über das Streben des Menschen, um sich selbst zu wissen in einer Ordnung, Klarheit und Gründlichkeit, hinweist auf Möglichkeiten, die über die Erscheinungen des Lebens innerer und äußerer Natur hinausführen. Diese Möglichkeiten sind insofern, als sie mit dem Streben des Menschen von seinem Leben aus an sich und in seinen Verhältnissen das Wissen selbst betrachten wollen, Philosophie und noch keine Metaphysik.

B. Die Metaphysik:

1. Teil: Das Wirkliche.

Erst durch das Begreifen des Wirklichen und die Angabe von dessen Beziehungsstellen im Leben und im Denken, in der Vernunft und im Geist, im Menschen, in der Welt und in Gott erfahren wir ganz, was der Selbstbegriff des Lebens und die einzelnen Weltabteilungen sind. Seine Metaphysik fragt nach dem Wirklichen [26]). Fragen ist Philosophieren. Fragen nach dem Wirklichen ist Fragen nach dem Woher und Woraus des Wirklichen. Was ist das Wirkliche, läßt es sich total erkennen, lassen sich Aussagen machen über

die Wesenserkenntnis, über das Wissen von dem Wesen? Wenn solche Aussagen getätigt werden können, sind sie dann so, daß das Wesen sich offenbart als das Sein und zugleich als der Grund des sich darstellenden Wirklichen? Aus dem gewöhnlichen Bewußtseinszustand zur Metaphysik überzugehen heißt die Denktätigkeit hinwenden „auf das unmittelbare Bewußtsein des Wirklichen, um es zu denken als das, was es ist, und was es enthält". Es ist zunächst ein Bewußtsein von seinem Bewußtsein: Dadurch, daß etwas getan werden kann, gibt es auch die Sache von diesem Etwas, dadurch, daß etwas bewußt gemacht werden kann, gibt es auch das Bewußtsein. Das Bewußtsein selbst also ist wirklich, das Denken objektiviert. Damit, daß der Mensch vom Bewußtsein und dessen Verbundenheit weiß, ist das Bewutsein und das Wirkliche verbunden; das Wirkliche ist für ihn. Durch diese Verbindung weiß der Mensch, so wie er in seiner Lebendigkeit das Geistige und Leibliche als eine und seine Wirklichkeit weiß, ebenso um Tiere, Steine, Sterne, um die Welt als seine und eine Wirklichkeit.

Die mannigfaltigen Dinge um ihn sind wirklich. Was aber ist nun das Wirkliche von allem zusammen, das Wirkliche an sich?

1. Abschnitt: Das Wesen.

Das Sein gilt von allem Wirklichen. Es ist sein Wesen und notwendig ist es so anzuerkennen; es weset und ist so wahrhaftes Wirkliches. Dem Sein im allgemeinen tritt gegenüber das bestimmte Sein, das Da-, das Hiersein. In diesem ist unterschieden das Wesen und die Erscheinung. Die Daseinsbestimmtheit des Wesens ist die Weise, der Modus. Alles, was Wesen an sich hat, ist die Seinsweise, die Substanz. Das Wirkliche ist die Vermittlungsstelle vom Sein und Denken, nicht das bloße Sein oder Denken. Die Tätigkeit der Vermittlung wird bezeichnet als die Kraft; die Kraft, das Tun ist somit eine Vermittlungsstelle des Wesens. Jedoch ist das Tun nicht schon das Dasein. Denn das Tun als Neusetzen ist ein ursprüngliches, das wieder zurückgesetzt ist auf eine weitere Vermittlung, die das Denken für die Bewußtmachung des Wirklichen als des Wesens verlangt. Wirkt das Wirkende in sich, ist es Kraft und Vermögen, als diese gegeben, — insofern ist es dann das Vermögen, das Innere der Kraft zu sein. Ein Vermögen und eine Kraft erweist sich als eine Ursache und eine Wirkung, als Wirkendes im Wirken und Gewirktes im Werk. Es läßt sich vermittelst dieser Aussagen erschließen: a) Keine Wirkung ohne Ursache, b) die Größe der Wirkung entspricht der Ursache, c) das Dasein setzt in sich und mit sich eine Wirkung und eine in dem Wirken vortretende Bestimmtheit. Erschließen läßt sich die Wirkung, das Dasein schließt auf einen Schluß, den wir als Gesetz bezeichnen. Dieses Umsetzen des Gesetzes (als das Setzende) hat ein Fortgehen vom Setzenden zum Gesetzten und vom Gesetzten zum Setzenden. Dieses Fortgehen ist das Wesen der Zeitlichkeit. Die Zeit ist die Bewußtseins-

tatsache des Unterschiedes vom Setzenden und Gesetzten, die Form alles Wirkens, und nicht bloße Form der Natur oder einfacher Denkakt. Das Sein als Tätigkeit des Wirkens trägt außer dem Wirken noch den Fortgang in sich. Beide zusammen bewirken die Veränderung. Der Begriff der Substanz ist also ein Sein und Tun und eine dazugedachte Kraft, eine Ursache in eins gedacht, wo immer das Urwirkliche zur Urkraft steht. Je nach der Besonderheit und der Bedingtheit ist ein besonderes oder bedingtes Wesen als solches eine Substanz. Das Mannigfaltige des Wirkens auf die Substanz als Ursache gedacht, gibt die Wechselwirkung, deren negatives Wesen ein Gegenwirken, deren positives ein Zusammenwirken ist, deren gemeinsames Wesen die Gemeinschaft ist, in der die Wirkungen entstehen als Ursachen. Die Gemeinschaft aller Dinge bezeichnen wir als die Welt, die Gemeinschaft aller in den Urwesen enthaltenen Daseinsmöglichkeiten bezeichnen wir als das Ganze, die gesamte Verwirklichungssphäre für das allgemeine Mögliche.

2. Abschnitt: Das Leben.

2. I. Die Natur.

Die Mannigfaltigkeit des Wirklichen wird als Tatsache dem Bewußtsein vom Wirklichen als einerseits Nichtfreies, Natürliches und andrerseits Freies, Geistiges klar. Zunächst aufgefaßt als Gegensatz und hernach als ineinandergesetztes Ganzes im Bewußtsein begriffen, ist es sowohl Wirken als auch Sein und ist das Wesen im Begriff des tätigen Seins oder des seienden Tuns von innen heraus verstanden. Die Natur stellt sich dar als in Veränderung so fortgehend, als Werden, d. h. immerwährender Übergang und ist von dem Wirklichkeitsbewußtsein aus der Verwirklichungsvorgang. Ein unfreier Vorgang ist das Wirken, weil es sich nirgends als ein dem Sein innerliches Tätigsein zeigt. Es wirkt sich im Sein fort und sein Sein wirkt es aus, von mehrfachen Vermittlungsstellen oder von dem Innern eines Daseins ausgehend. Wir unterscheiden, darum in allem Werden Inneres und Äußeres und dessen Zusammenwirken. Das fortwirkende Prinzip von innen nach außen ist der Trieb. Nicht das Werden trennt außen und innen; denn beides ist die unzertrennliche Einheit; das Tätigsein trennt; das Tätigsein nimmt das Äußere als die Materie, als das von der Natur aus nach außen hin ins Dasein Gesetzte und als das Auseinanderseiende. Ist die Urmaterie der Urgrund, so ist das Ursein das Sein des Urwesens. Das Werden als bloßes Fortgehen ist die Zeit. Sie ist die Form des Werdens, die Folge ist die Seinsentwicklung; sie ist Entwicklung im Nacheinander. Nichtbleibend ist sie Bewegung. Der Raum ist das äußerliche Sein. Dessen Sein ist Ausdehnung und Nursein. Alle Aussagen über das Sein im Raum sind an sich so unmöglich wie die über die Zeit; Zeit und Raum sind nur in Bezug auf das Wirkliche; die Zeit ist mit dem Wirken, der Raum mit dem Gewirkten gegeben. Die Zeit ist nicht vorher und nicht nachher, ist Form des Wir-

kens, der Raum aber ist das durch das Wirken Hervorgebrachte, das Gewordene und nicht das Werdende oder das Zukünftige. Beide sind nicht bloße Formen des Vorstellens der Natur, sondern sind Formen der Naturwirklichkeit. Die Natur ist mit ihnen leere Zeit, leerer Raum; blindes Vorstellen, nicht mehr. Zeit und Raum sind stetig und unendlich an sich und von der Naturwirklichkeit aus da. Der Raum ist reine Ruhe, äußerlich unbegrenzt und ewig ist die Zeit. Sie haben Größe in extensiver und intensiver Art und die eine Größe erweiset sich in der anderen als eine Kraft, die expandieret. Die bestimmende Größe wird gesetzt in der Vergleichung und in einer für das Einzelne als Einheit angenommenen Bestimmung, in der Maßeinheit. Wirkliche Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, wirkliche Folge und wirkliches Zugleichsein erbringt den Beweis, daß die Bewegung im Wirklichen vor sich geht. Die Zeit ist in der Bewegung real. Die Naturentwicklung als Werden von Zustand zu Zustand geschieht von innen her. Unter dem Verhältnis von Ursache und Wirkung wird der Trieb Naturursache, der Erfolg Naturwirkung, das Ziel Naturzweck, das Ganze aber Naturlauf. Eine notwendige Weise des Werdens und des Daseins ist der Begriff des Naturgesetzes. Er ist die Natur von außen nach innen gedacht, sein dynamischer Ausdruck ist die Kausalität. Alles, was in der Natur ist, das ist im Begriff des Naturgesetzes verursacht da.

2. II. Der Geist.

Das des Seins mächtige Wissen, Denken, Wollen und Handeln nennen wir Freiheit, — eine Tätigkeit, die der Tatsache der Seinsauswirkung als Naturwirken entgegensteht, ein freies Tätigsein, das ein Sein hat, und eben damit daß es ein Sein hat, ein Wesen ist, — es ist Geist, der aus sich weset. Er wird, was er wird, aus sich und ist, was er ist in sich. Der Urgeist ist die Ursubstanz, das Urwesen. Das sich Selbstbestimmen des Geistes ist nur möglich durch Voraussetzung eines Seins, das sein eigentlichstes Sein ist. Die Wirkung seiner Bestimmtheit ist eine volle Wirklichkeit als Selbstverwirklichung. Der Geist hat seine Zeit und Veränderung, wodurch er auf das Wesen des Raumes übergreifen kann; er kann sich aber auch als seiner selbst mächtig zurückfassen in sich.

Er hat Selbstbegriff, ist sein Ich.
Das ist seine Freiheit und seine Macht in sich selbst.

Er ist Versöhnlichkeit, Natur und Geist sind ungeschieden in der Wirklichkeit und haben darum das Bedürfnis ihrer Vermittlung im Begriff, dessen, was sie für sich sind und für einander.

2. III. Das Leben.

Das Natürliche und das Geistige ist im Leben beschlossen. Sein eigenes Sein auswirkend ist das Leben Natur, sein Sein in sich haltend ist es Geist. Es ist seines Seins mächtig als Geist, es ist seines eigenen Seins sich entledigend Natur.

Es ist die Wirklichkeit des Wirklichen und sein Begriff ist dessen Wahrheit.

Die Wissenschaft als der Begriff der Wirklichkeit ist demnach auch der Begriff des Lebens — und da Begreifen als eine Lebenstätigkeit vor sich geht, ist die Wissenschaft der Selbstbegriff des Lebens und das Philosophieren das im Selbstbegreifen fortschreitende Streben. Das Leben als Lebendiges gefaßt, das eigentliche Wirkliche in dem Wirklichen ist die Erscheinung, so, daß es sich von sich aus erweiset. Wirkliche Kraft als Fortgang der Tätigkeit und als Reihe der Wirkungen ist in einem das Leben.

Der Begriff eines lebendigen Wesens kommt zu sich selbst, indem jedes lebende Wesen aus ursprünglicher Notwendigkeit seine Wirkungssphäre zu erfüllen strebt als das Prinzip der Lebendigkeit nach außen hin. Der Begriff der vollen Wirklichkeit eines Lebendigen, der Begriff seines Wesens in Daseinsvollendung ist dessen Idee, die als möglich und vollendet, als Ideal heraustritt. Von außen her ist das Lebensstreben und Dasein im Ausgleich und in dem Vermögen, ausgleichen zu können. Das Wesen mit besonderer Bestimmung ist das Individuum. Die Gattung ist das Wesen der Individuen in einer Daseinsmannigfaltigkeit; die Mannigfaltigkeit hält sich wiederum in Bestimmung und in Bezug auf die Gattung in Unterabteilungen.

Form als konkrete Form wie auch abstrakte ist die Besonderheit des lebendigen Wesens, als die Weise seines Daseins gedacht und hat vermöge einer inneren Notwendigkeit ihren Bildungstrieb. Als konkrete Form erscheint sie als ein Erfolg einer besonderen Naturform. Die Größenvorstellung wird abgenommen als abstrakte, mathematische; die beiden Formen entsprechen sich nur im allgemeinen, wobei die mathematische die äußere Einheit darstellt und die unendliche Bildsamkeit, der Organismus (welcher Ausdruck meist die Anlage der Gattung bezeichnet bei Suabedissen) die innere ist. Das Ideal der Form eines Lebens ist die Urform, eine innere Einheit als vollendete Entwicklung zum Dasein. Die zeitliche wirkliche Form schwebt zwischen der unvollendeten und vollendeten Entwicklung.

Die Gegensätze in dem Wirklichen vermittelt wirklich Lebenswirklichkeit. Wäre das Sein als das Wirkliche bloß Seiendes, so wäre der Gegensatz des Lebendigen und des Toten ein wirklich unaufhebbarer. Aber der Begriff des Wirklichen verweiset diesen Gegensatz und gleicht ihn aus, indem das Tote nur beziehungsweises Totes ist. Der Übergang als wirklicher Übergang vermittelt Lebendiges und Totes, das Mechanisierte und der Natur Enthobene (als Daseinsgesetztes). Es ist der Dienst, mit welchem die Freiheit das Naturenthobene ausgleicht; und das für sich betrachtete Individuelle, das in dieser Sonderung keine Innerlichkeit hat, hat in Wirklichkeit Seiendes von Lebendigem im Toten zum Wirklich-lebendigem zu überbrücken. Der Begriff des Wirklichen macht ebenso unmöglich, daß Wesen und Erscheinung einander entgegengesetzt wer-

den. Diese sind keine wahren Gegensätze so wenig wie Innen und Außen, Sinnliches und Übersinnliches, Veränderliches und Unveränderliches, Abstraktes und Konkretes, Natürliches und Übernatürliches und Mathematisches. Die wahren Gegensätze sind die des Tätigen und des Leidenden, des Aktiven und des Passiven. Die Lebenswirklichkeit als das Fortgehen in der Entwicklung ist die Vermittlung, das Medium. Arten unter sich und Art des Individuums ist vermittelt durch die Gesamtheit und die Vollendung. Die Idee des Ganzen ist erzeugt aus ihrer, der Vermittlung Tätigkeit.

3. Abschnitt:

Das Ganze ist eine Vielheit, in der sich eine Einheit darstellt: Das Ganze ist Alles als Eines und Jedes wiederum, als ein Besonderes im Begriff; außer dem Wirklichen stehend ist es nichts.

3. I. Das Eine und das Viele ist das Ganze und das Ganze ist das Viele aus dem Einen. Das Viele aus dem Vielen ist nur möglich bei der Annahme einer Urtätigkeit. Die Urtätigkeit zeugt das Eine als das Ganze, wie das Eine als das Besondere. Dieser Annahme in Zuversicht steht entgegen der Dualismus. Er sagt: Alles hat zu seinem Grunde ein formgebendes und ein formnehmendes Prinzip. Ein Urtätiges und ein Urleidendes als Urmaterie wird angenommen: Wenn überhaupt eine Urmaterie anzunehmen ist, so ist sie aber nicht als wesentlich geschieden vom Urtätigen anzunehmen. Dies widerspricht dem Begriff des Wesens als des Lebens, in welchem beide vorhanden sind.

Der Monismus nimmt an, daß das Urtätige das einzige und ein Prinzip ist. Das Viele aber wäre dann ein bloßer Gedanke oder eine Stufe unter dem Urtätigen. Dem steht entgegen, daß das Wirkliche Reihen und Stufen vermittelt. Das Viele ist mit dem Einen.

3. II. Das Ganze vermittelt Freies und Unfreies von dem Einen aus. Das Bewußt-werden ist das Sichselbstbefinden des Triebes und des Gegeneinandertreibens in unmittelbarer Verbindung mit dem Finden des Andern; im Selbstgefühl des Triebes wird es sich bewußt seiner Freiheit im Gegensatz zu seiner Bestimmtheit; es bestimmt sich selbst seine Tätigkeit; durch öftere Wiederholung des Wirkens ist es Bewußtsein und Freisein zugleich, ein Zustand der Geistigkeit. Dieser Zustand läßt sich vom Geist, dem Freien in sich nur durch eine Vermittlung trennen. Daraus läßt sich bestimmen, daß die Natur, bez. der Geist als Urwesen jeweils den Grund des Andern anbedingt.

3. III. Das in sich beschlossene Ganze, auch als das Absolute bezeichnet, ist festzuhalten als der Begriff des Ganzen: In durchgängiger Vermittlung des Freien und des Unfreien und des Vielen aus dem Einen ohne Scheidung des Daseienden von seinem Grunde und Wesen, ohne Scheidung des Vielen von dem Einen. Das Absolute ist gedacht als das All-Eine, Innerliche-Äußerliche, als das

in sich Lebendige-Ewige, das will und wird, was es ist. Die Betrachtung der Dinge in ihrer Entwicklung ist gesehen auf das Absolute eine untergeordnete, gültig nur in der Zuwendung zu der Lebendigkeit im Besonderen. In jedem Geschehen wirkt das Ganze als Natur, die wirket, der Geist als der, der sich befindet, der sich Befassende.

Die Eigenschaften des Ganzen sind die Gedanken des Ganzen in seinen verschiedenen Beziehungen sowohl auf sein Wesen in Richtung auf sein Dasein hin, als auch auf sein Wesen in Herkunft von seinem Dasein. Im ersten Fall ist es als das Unvermittelte, Unbedingte, Unendliche, Vollkommene, immer Mitseiende, als das Wahre, ihm Wirkliche, in ihm das Gute Seiende und Wollende, im andern Fall ist es von sich aus als das Durchgebildete, Schöne. Dieser Gedanke des Wirklichen ist sein Begriff, sobald der Inhalt des Ganzen mitgedacht ist. Der Inhalt ist mitunterschieden in dem, was er ist als in dem Menschen, in der Welt, in dem Grund der Welt und des Menschen.

2. Teil, 1. Abt. Der Mensch.

Sein Bewußtsein und seine Erkenntnis.

Der Mensch als der Begriff seiner Welt oder die Erkenntnis des Menschen ist das Problem der Metaphysik des Menschen. Die Erklärungsweise des Sensualismus, wie sie gegeben wurde durch Demokrit, Epikur, Hobbes, Condillac und Benecke, ist nicht hinreichend die Organisation zu deuten, die der Mensch in seiner Empfindungswelt hat. Denn nichts wird darin gedacht, sondern nur in materieller Bestimmung als Gleichsetzung wiedergegeben. Die erfahrungswissenschaftliche Erklärungsweise als rationaler Empirismus, vertreten durch Aristoteles, die Stoiker, Scholastiker, Bacon und Locke setzt dazu eine innere Tätigkeit, ein Verhalten zu innerst der äußeren Einwirkungen in den Vorstellungen, deren besondere Vereinigung die Begriffe hergibt. Die Inhalte sollen von außen kommen, die Form von innen und in diesem Verfahren Erkenntnisse aus Erfahrung erzeugen. Was hier nicht beantwortet ist und als Problem bleibt, ist, wie unsere Vorstellungen Wissen vom Wirklichen als Bestimmtem haben können, Gedankliches, Allgemeines, Eines, Vieles in Einem, Freies und Unfreies, aufeinander bezogen ist. Die Erklärung dafür gab Kant in seinem Kritizismus. Für ihn sind die inneren Formen (Rezeptivität und Spontaneität) als Erscheinungen vorhanden in den Vorstellungen von Raum und Zeit. Die Naturgesetze des Verstandes verknüpfen die Folgen in Raum und Zeit als Kategorien (Quantität, Qualität, Relation und Modalität). Alle Erkenntnis ist nur Möglichkeit der Erfahrung, Prinzipium a priori. Das Denken richtet sich ein; worauf aber, ist ihm letztlich allerdings nicht ganz gewiß. Das Vermögen auf das Unbedingte hin zu denken hat die Vernunft. Aus ihr entstehen die Ideen als solche der Seele, der Freiheit und des vollkommensten

Wesens. Die Ideen geben größtmögliche Vollständigkeit der Erfahrungserkenntnis, erreichen jedoch keine objektive Gültigkeit. Sie geben einen sittlichen Lebenszweck, und haben für sich nur Glaubensgültigkeit, soweit diese menschliche Notwendigkeit, also im Subjekt Objektivität an sich trägt. Unbefriedigend ist daran für die menschliche Gewißheitsfrage, daß das menschliche Erkenntnisvermögen aus dem Ganzen der Wirklichkeit als gedacht ausgesondert ist und mit Formen versehen, die auch anders sein könnten, wie auch der Umstand, daß die Lehre von Raum und Zeit, wie sie im unmittelbarsten Bewußtsein gelagert wird, in der Naturwirklichkeit nicht erscheint und sich nicht erweist, und daß das Ding an sich als ein Nichts zu denken ist, sobald die Prinzipien dieser Erkenntnislehre als einer solchen der Erscheinung nur wie ein bloßes Denkgebilde durchzuführen wären. Der Idealismus Fichtes lehrt in Überbietung Kants: Das Ding an sich ist Selbsttätigkeit des Menschen oder des Geistes und der Mensch ist eine Stufe des sich Selbstbegreifens. Hiermit wäre der Bezirk der Empfindungen aufgehoben und das Denken mechanisiert. Vertreter dieser Ansicht haben wir in der Person Platos, Plotins, Malebranches und Berkeleys. Schelling versuchte eine kühne Vereinigung aller dieser Gegensätze: Das Ding an sich soll absolute Erkenntnistätigkeit, intellektuale Anschauung, absolute Wissenschaft sein. Als Vertreter und Verwandte dieser Meinung wäre auch Spinoza und Leibniz zu nennen. Hierbei ist außer acht gelassen des Menschen Beziehung auf seine Weltstellung, wie die des Menschengeistes auf den Weltgeist, die Räumlichkeit nicht minder, in welcher die Welt mit dem Menschen im Ganzen steht. Die Idee ist also nur das Erkenntnisstreben: Der Mensch vermag nur zu erkennen, was in seinem Leben da ist und inwiefern es zu ihm im Verhältnis steht. Die Erkenntnisweise hat eine Folge in sich. Der Mensch erkennt in sich und in Gemeinschaft mit dem Leben andere Dinge: Dinge, die er sich macht, und deren Erkenntnis er wieder in ein Sein der mechanischen Kunst, der Technik etwa, bringen kann. Ist die Erkenntnis die Empfindung der Dinge als für ihn und ist das Denken in dieser Richtung, die Vorstellung, in welcher das Bestimmen des Dinges mitwirkt, — werden die Dinge in sein eigentliches Wesen mit ihrem innersten Bestand eindringend, von ihm gedacht, — so ist darin begriffen das ursprüngliche, ewige Selbstwissen des Lebens zu einer Mannigfaltigkeit der Erkenntnis in dem zeitlichen Wissen. Der Begriff ist für ihn die lebendige Wissensmöglichkeit seiner Welt. So wird auch der andere Mensch, das Du, die irdische Natur, die übrige Welt, der Kosmos ergriffen. Des Menschen Denken, seine Wissenschaft ist somit Selbstbegriff des Lebens, ist das Denken, das in dieser Weltabteilung ist, von dem Denken aus, welches im Ganzen lebt, Licht aus dem Urlicht, Vernunft aus der Unvernunft. Das Wirkliche ist in dem Denken, sobald der Denkende in die Sache sich selbst versetzt. Durch die Denkbewegung in dem Selbstwissen des Wirklichen treten die Seinsbestimmungen zugleich in des Menschen Den-

ken, in das Wirkliche ein und werden Bestimmungen des Denkens. Durch die in der Verbindung mit den anderen Bestimmungen empfangene Stelle machen sie je und je das System der Begriffe aus. Rechtes lebendiges Denken ist zugleich reale und formale Wissenschaft. Daraus folgen (wie bei Kant) die Gesetze des Denkens

a) Einstimmigkeit zu sich selbst, Identität,
b) Einstimmigkeit der Gedankenentwicklung (des Grundes und der Folge).
c) Gemeinschaft und gegenseitige Bestimmungen (Wechselwirkung).

Betrachtet man die Begriffe an sich als Gedankenwesen, so entsteht die formale Logik, die Lehre von der Form der Wissenschaft. Da mit dem Zugleichsein des Denkens und der Tätigkeit die zeitliche Nicht-Vollendung der Wissenschaft des Menschen gegeben ist, wird das Zukünftige von dem Menschen nicht gewußt auf seine Bestimmtheit hin. Ebenso ist die Einzelbestimmtheit des Daseins eines Wesens von dem Begriff aus an sich nicht erkennbar; es geschieht hierbei nur eine Zuwendung. Die Aufgabe der einzelnen Wissenschaften ist als unendlich durch das Dasein gleichfalls mit gegeben. Eine Anticipation der Vollendung ist nur in Form der Wahrheit und Sicherheit für die Richtung der Entwicklung und deren Gesetz zu finden, woraus der Mensch die Mitte der Erkenntnissphäre, die davon weiterführende Erweiterungsfähigkeit hinzufindet, aus dem Urgeist, in dem er steht. Zur Erkenntnisgewinnung muß sich das Erkennen auf das Lebensgebiet des Menschen einschränken lassen, da er darin nur die Vermittlung des eigenen Besonderen zum ganzen Besonderen erkennen kann. Eine ursprüngliche Zuversicht des Erkennens, die Vernunft einer Unwahrheit hält ihn dazu an, als Kraft heraustretend aus einem Glauben an ein unmittelbares Gewisses als das eigene Leben und an das Urwirkliche als das Urwahre und Urlebendige. Seine Wahrheit hat der Gedanke einer absoluten Erkenntnis durch die Tatsache der Gemeinschaft der Dinge in der Annahme eines Urprinzips. Ebenso: Seine Wahrheit hat der Gedanke des Absoluten durch die Tatsache der Gemeinschaft der Dinge und durch den Vernunftbegriff ihrer Gemeinschaft in der Annahme der Einheit des Urprinzips und des Urwesens.

2. Abschnitt: Der Mensch als Wille seiner Welt.

Der Mensch steht an der Spitze einer Weltabteilung, hält sich dabei, faßt sich in sich selbst und greifet zurück auf andere Abteilungen und macht diese Abteilung seiner Person zu seiner Welt. Der Wille seiner Welt wird ihr Begriff als ihr Wille. So nur ist der Mensch willens, und nicht Trieb geblieben. Er ist abhängig von der Natur, unterwirft sie sich jedoch und bleibt Selbstmacht der ganzen Weltabteilung; als der volle Begriff und Wille seiner Welt ist er der ideale Mensch. Sein Hinstreben zu der

Idee ist seine wahre zeitliche Wirklichkeit. Die Wahrheit seiner Zeitlichkeit ist so seine Selbstverwirklichungsbewegung. Sein Tun als ein solches vom Urgrund her ist seine Zuversicht im Streben. Nach dem Gesetz nur wirkt der Mensch auf die irdischen Dinge, auf die allgemeine Natur, auf das Naturdasein mit dem Werkzeug, mit der Technik, mit dem Willen, die Welt solle für ihn da sein, wirkt im Vorbilden des Willens zu sich und mit sich; durch ihn ist die Welt jedoch nicht geformt. Der Wille als Selbstkraft, geistig in der Selbstverwirklichung der Entwicklung ist je besonderer, je allgemeiner, je einzelner, je gemeinsamer, je falscher Wille, je nach der Beachtungen oder Nichtachtung seiner Gesetzlichkeit ein identischer, gründender, folgender, innerlicher, einstimmiger, einheitlicher und auf die Gesetze der Gegenstände in ihrer Eingegliedertheit bezogener. Will der Wille Erfüllung finden, hat er Wesenseinsicht in das Streben wie in das Prinzip nötig. In dieser Einsicht des Willens besteht seine Kräftigkeit, seine Macht der Tugend, Lebenstüchtigkeit, Güte, wie sie das Menschenleben selbst will. Recht, Staat, Freiheit sind ursprüngliche Willensstufen im Leben, sobald wirkliches Zusammenleben ist. Die Person, welche ihr Sein als das den Menschen eigene sich zurechnet, ist menschliche Persönlichkeit, deren Grund und Wesen Geistigkeit ist. Innerlich Eines und unteilbar hat sie sich als Individualität und für sich Individuität, ist selbst, hat Selbstbegriff und Selbstwille. Als Sein ist sie sich erste Person: Ich. Der Menschengeist spricht die Person so an, nicht die Vorstellung vom Menschengeist nur. Der Menschengeist selbst ist das Wesen der Seele.

„Die Seele eines Menschen ist also der Menschengeist wie er in ihm Natur angenommen hat, ist das in der Natur lebendige geistige Menschenwesen, und sie nun ist von sich nach außen zu das Prinzip seiner zeitlichen Lebendigkeit. Ihr Wesen, der Geist, ist in allen Seelen dasselbe. Er will in jeder zeitlich lebendig sein, und ist es in dem Grade, als er ihre Eigentümlichkeit nicht aufgibt, aber von sich aus durchdringet“ [27]). Die Anlage des Menschen zur Vernunft und Freiheit ist nicht eine bloße Möglichkeit, folgernd aus der Wechselwirkung mit anderen Dingen, sondern ein innerliches Wissen aus der Tiefe her, das in der Wechselwirkung des Lebens als die Geistigung des zeitlichen Menschenlebens sich offenbaren will. Das Wesen der Vernunft und Freiheit ist das Gesetz der Geistigung des zeitlichen Menschenlebens.

Als ursprüngliche Selbstgewißheit des Menschengeistes ergibt sich die Unsterblichkeit der Seele. Nicht aus der Erkenntnis des Wesens der Seele an sich folgert der Mensch zurecht einen Beweis ihrer Unsterblichkeit, wohl aber aus der Erweisung der Seele in der Zeit. Die Zeit wird erfüllt durch die Seele und die Seele hört nicht auf, in der Zeit zu leben und ihr Leben zu offenbaren, soweit die Seele Wesentlichkeit an sich trägt und zeigt.

Die Seele hat den Leib als räumlich-zeitliche Lebendigkeit, hat Organ von innen her und außen her zu sein und Einstimmigkeit in

der Idee der vollendeten Lebendigkeit erreicht. Das Leben ist nicht vollendet durch die Grenze des Todes, das Leben verliert nicht sein Leben im Tode, — sondern den jetzig-räumlichen Daseinsbestand in der Folge des Hingenommenwerdens in die allgemeinere Natur.

Aus dem Folgern des Lebendigen werden Erwartungen herausgestellt: a) daß das zeitlich-räumliche Dasein immer sich erweise im Lebendigen als das geistige Lebendigkeitsprinzip, b) daß der Geist immer Seele sein werde und das Sein immer mehr geistiges Sein nach innen, Entwicklung zum Geist durchlaufe, c) und zwar, bis zur Vollendung in der Erfüllung der Zeit. Diese Erwartungen sind nicht nur als Wünsche und Hoffnungen, sondern als Bedürfnisse und Gewißheit und Zuversicht, aus dem letzten Urverhältnis, gegeben. Die Mannigfaltigkeit der Probleme und die Wege ihrer verschiedenen Beantwortungsmöglichkeit kommt daher, daß das Streben auf dem Weg sich befindet, auf dem Weg zu den Ursachen. Sie sind noch Darstellungen von Ahnungen, weisen jedoch auf das Weltverhältnis der Idee, der Weltlebendigkeit und Gottes hin.

3. Teil: Die Welt.

1. Abschnitt: Das Weltgebäude, die Elemente und die Grundkräfte.

Der Welt Ganzes erscheint dem Menschen als Weltkörper, der in sich Bewegung hat und diese Bewegung nach Gesetzen vollführt. Angenommen werden Prinzipien und Grundkräfte, Gesetze und Prozesse, die wir in den Problemen der Metaphysik der äußeren Natur in diesem Abschnitt von Suabedissens Lehre behandelt finden. Parallel zu dem Wissen um das Lebendige und um Folgezusammenhänge und Wechselwirkungen zwischen Mensch und Außenwelt wird auch ein Wissen um Zusammenhänge und Wirkungen zwischen Abteilungen und Körpern der Außenwelt angenommen. Angenommen wird das Dasein und Wirklichsein, d. h. Wirksamkeit und Wirkung haben und Fortdauern. Angenommen wird die Realität des Körpers als Realität der Materie, seine Materialität, die einen Grad von Dichtigkeit und Masse hat, und Beweglichkeit haben kann, welche wir als ein Verhältnis zur Zeit Geschwindigkeit nennen. Angenommen wird, daß die Ursachen aller Veränderungen der Körper in der Körperwelt selbst liegen, daß in dem Körper kein innerer Grund der Veränderungen seiner Bewegungen vorhanden sei, daß er Trägheit habe, Kraft, vermöge deren er durch Anziehung und Abstoßung wirkt als gegründet in der Masse, und daß er Komponenten von verschiedenen Kräften seiner Bewegung in sich hat. Diese Annahmen werden auf unser Sonnensystem übertragen als Erklärungsweise seiner Systematik. Das Annäherungsbestreben der Weltkörper wird als Gravitation bezeichnet und drei allgemeinen Bewegungsgesetzen wird die Bewegung der Weltkörper unterwor-

fen. Man überträgt diese Gesetze auf die gesamte Körperwelt sodann und bezeichnet sie als ein durch Bewegungskraft bestehendes Ganzes. Die Frage nach der Materie und ihrer Eigenschaft wird in der Frage nach der Wirklichkeit von Elementen und Grundkräften beantwortet. Elemente werden metaphysisch als unbedingte gedacht und für Urwesen gehalten, benannt als quantitative Atome und Träger einer ursprünglichen Qualität als ihres unzerstörbaren Wesens. Die Elemente sollen sich berühren im Raum und ihn für die menschliche Vorstellungsweise dadurch erzeugen [28]), sich gegeneinander behaupten und darin in der Anziehung und Abstoßung gegeneinander tätig sein. Weiter denkt man die Körper durch Anhäufung von Elementen verschiedener Qualitäten entstanden und als Gebilde daraus eine Weltordnung in ihrer größeren oder geringeren Freiheit der Verbindungsweise als Leben gegeben. Ungeklärt bleibt dabei, wie der Raum im Raum entsteht, die Elemente tätig und nicht im Ausgleich sich verhalten. Die Elemente empirisch bedingt, werden gemäß der Erfahrung als chemische und physikalische Grundstoffe angenommen, die sich einigen oder zersetzen, und primäre Körperchen oder ursprüngliche Stoffe als Kräfte-Daseinsarten sein sollen. Der Begriff wird aber dadurch nicht gegeben, wenn schon der Verstand durch die bildhafte Erklärung eine gewisse Befriedigung erhält. Oder aber die Materie wird erklärt aus Grundkäften; die Ausdehnungskraft und Anziehungskraft gibt im Produkt die Materie. Auch hier bleibt die Frage, warum diese Kräfte sich nicht aufgeben, neutralisieren sollen, wie der Raum überhaupt entsteht, woher das fortwährende Wirken dieser Kräfte kommt und was in ihnen als ihre Substanz wirkt.

2. Abschnitt: Die Welt als die Naturlebendigkeit.

Die Welt erscheint in steter, wenn auch unfreier Fortwirkung, sich selbst von sich aus erneuernd und auszeugend, insoweit als Natur vorhanden. Sie ist *richtig* gesehen dann, wenn das in ihr wirkende Prinzip als ein Trieb gedacht wird, der als allgemeiner Entwicklungs- und Bildungstrieb sich zeigt. Er ist vor der Natur, und deren Wesen. Er ist ein selbständiges Naturwesen, dem sein Dasein zugehört. Der Ausdruck seiner Selbständigkeit ist die relative Schwerkraft, die zweierlei bewirkt: das ihm Zugehörige zu halten und das Fremde sich anzueignen. Ihr gegenüber steht das relative Schwersein, welches sich in einem Punkte, dem Schwerpunkt des Körpers auswirkt, eine Ausdehnungskraft und Abstoßungskraft ist und mechanische Undurchdringlichkeit zu eigen hat. Beide Kräfte sind die Daseinskraft, ein wirkliches Sein, Kraft mit dem Sein und Sein mit der Kraft. Darum ist die wirkliche Materie nicht bloß das Bewegbare im Raum, sondern auch das innerlich Rege. Darum ist Bewegung real möglich in der Welt. Die Welt ist ein Mechanismus durch Ausgegliedertheit, nicht durch Zusammengesetztheit. Maße und Kraft des Körpers sind in einem Größenver-

hältnis. In einem freischwebenden Körper stellt sich das In-sich-Selbstsein dar als sphärische Daseinsform. Des Körpers Tätigkeit ist seine Bewegung. Das wirkende Prinzip aller dieser harmonischen Bewegungen von Körpern und Zentralkörpern ist das Leben. Es kann keine allgemeine Materie geben, keinen allgemeinen Weltstoff, sondern die Materie ist das in dem mannigfaltigen Naturdasein Verwirklichte. Die Unendlichkeit ihrer Mannigfaltigkeit ist anzunehmen. Die Materie ist vollkommen relativ und komparativ zu sich und hinstrebend zu einer Befriedigung ihres Triebes im Ausgleich. Die ursprüngliche Weise aller Naturentwicklung und Naturbildung ist die Erscheinung der Einheit in Gegensätzen und deren Vereinigung. Sie ist gegeben im Gegensatz von Tun und Sein und ist möglich in einem Qualitätsverhältnis, Spannungsverhältnis, Anziehungs- und Abstoßungsstreben. Je größer die Zahl der Mannigfaltigkeit von Gegensätzen ist, die in einem Naturding vereinigt sind und je größer in der Vereinigung der Grad ihrer Wechselwirkung ist, desto größer ist des Dinges Vollkommenheit im Vergleich mit anderen Naturdingen. Die Entwicklung der Naturerzeugnisse geht in Stufen vor sich und in Reihen; der Trieb wirkt auf Erhaltung, Wachstum und Fortpflanzung im steten Wechsel und Wandel des Gewordenen. Er ist das Leben in seiner Naturlebendigkeit und ist das Inerliche des Weltmechanismus. In jedem Naturding ist das Leben ein eigentümliches Besonderes, ist sein Grund, sein Wesen, das zum Prinzip Geist, in dem Besonderen aber seine Seele hat. Erkannt wird sein Wesen nur durch die Vernunft. Von der sinnlichen Welt wird somit der Anspruch auf eine ideale, nicht-sinnliche gestellt, auf eine innere Lebenseinheit, deren Erscheinung die sinnliche Welt ist. Die Welt geht ins Unendliche, ist es aber nicht, geht aus — von dem Unerschöpflichen, ohne es zu sein.

3. Abschnitt: Die Geistigkeit in der Welt.

Die Natur als die Abteilung: In Abteilungen erscheint sie uns: Erde, Sonne, Weltkörper, Naturalien, Tiere Pflanzen: Diese stehen im Verhältnis dieser Abteilungen jeweils in einem bestimmten Weltverhältnis. So steht die Abteilung: Erde in einem solchen mit der Sonne. Erde und Sonne stehen im Gegensatz von Licht und Masse und ihr Gegensatz erzeugt mannigfaltige Daseinsformen zusammen mit dem Streben vom Allgemeinen zum Besonderen. Das Gesetz der Bildung des Festen ist der Magnetismus. Zwischen der Erde und der Sonne stehet Wasser und Luft, zwischen Wasser und Luft die Elektrizität. Die Kristallisation ist in der allgemeinen irdischen Natur die höchste Bildungstätigkeit. Das höhere Naturdasein ist das individualisierte und organisierte: Pflanzen, Tiere, Mensch sind Höherbildungen des Triebes. Die gesamte Weltabteilung hat ihre Einheit für sich, jede Stufe in ihr weist zurück, wie sie auch nach vorwärts zeigt, auf Freiheit und Gebundenheit hin, Geistigkeit und Gesetz. Alles geschieht aus dem Leben, das nicht im Naturlauf als

dessen Erzeugnis steht. Jede wirkliche Begebenheit ist nicht sinnlich, nach ihrem Ursprung betrachtet, wohl aber nach ihrer Erscheinung. Freiheit ist im Naturverlauf, soweit das Gesetz im selbstinnerlichen Sinne frei ist. Der Geist durchdringt die Natur von ihrem Innersten aus. In der Harmonie, füreinander zu sein, in der inneren Beschaffenheit, in der Vorsicht und Umsicht der Entwicklung steckt Zweckmäßigkeit, Teleologie. Teleologisch ist die Natur nicht bloß dem Betrachter, sondern aus innerlicher, wahrer Konstitution heraus. Nicht einmal im Teil, viel weniger im Ganzen herrscht bloß Mittel und Zweck. Alles geschieht auf ein Ziel hin und jedes Streben, das sich kundtut in einer Tätigkeit, kann nur aus dem Grunde der Welt selbst hervorgegangen sein. Soweit es aus dem Trieb seines Urgrundes wirklich hervorgegangen ist, soweit wird es ganz sein Ziel erreichen und in der Erscheinung das Anstreben des Zieles herausstellen. Der Endzweck der Welt ist, daß das Leben sich offenbaret. Indem es sich annähert und während es sich hinbewegt zu dem Ziel, wirkt es und tritt hervor und tritt heraus, als des Urwesens Wesen.

4. Teil: Gott.

1. Abschnitt: Mensch und Gott und Welt aus Gott.

Der Mensch weiß von Gott als Gott, vom wahrhaft Wirklichen als dem Urwirklichen, dem Wirklichen Gottes als des Urwesens, — von dem Bedingten als Wahren aus dem, der das Bedingen setzt und die Bedingungen, — von dem Wahren als dem Unbedingten, dem Urgrund — nicht durch Schluß, sondern durch die Gewißheit: Gott ist deutlich gewußt: selbständig, unabhängig, unbedingt, unveränderlich, Fülle des Wesens (Vereinigung des ontologischen und kosmologischen Gottesbeweises). Die Philosophie als der Gedanke Gottes wie als freies Tun Gottes kann also nicht, wie Hegel und Schelling meinten, erst die richtige Gotteserkenntnis ergeben. Gott als das Urwollen und Urdenken, Geistigkeit und Leben zugleich, ist dem Menschen nicht ein Begriff vom Gedachten her, fertig zuteil werdend. Er bildet sich ihm und erweiset sich dem Menschen im Streben und im Verwirklichen des Geistigen, Lebendigen, im Menschen und in der Natur. Gott ist Schöpfer durch Denken und Wollen der Welt; die urbildliche Welt trägt er in sich — wirkt in unendlicher Zeitlichkeit, regiert die Welt und erhält sie durch den Willen als Urgesetz und als Grund des lebendigen Alls. Liebe, Heiligkeit und Gerechtigkeit und Weisheit ist er und in deren Vollkommenheit ist er unterschieden und verschieden, aber keineswegs geschieden von der Welt.

Andere Lehren über Gott lauten, metaphysisch prinzipiell gefaßt: Gott ist die Seele der Welt,
Gott ist der Urquell der Welt,
Gott ist Alles, und die Welt nicht verschieden von ihm,
Gott ist Geist, erst in der Welt,

Gott ist die freie Ursache der Welt, die aus einer ewigen Urmaterie beschaffen ist.

Diesem ist entgegenzusetzen: Gott ist nicht an sich die Offenbarung seines Wesens in der Welt. Sein Wesen ist Wille und die Weltschöpfung seines Wesens Erweisung. Gott ist dreieinig in seinem Wesen, er ist in sich, außer sich und zu sich. Die Welt und ihre Geschichte vor Gott (s. die Schrift: Philosophie und Geschichte) ist die Geschichte Gottes, da Gott nicht bloß mögliches, sondern wirkliches Verhältnis zur Welt hat. Gott will die Welt.

2. Abschnitt:

Gott ist der Grund der Vereinigung der Welt, — Liebe, Seele des Weltlebens. Das, woraus der Geist zuversichtlich, gläubig an die Vernunft als Ursprung der Erkenntnis der Formen des Denkens und des Wollens, woraus die Vernunft, durch die gedacht wird, was wahr und gerecht, und durch sie gewollt sein will, was ehrfürchtig und erhaben, — dies ist gegründet in Gott. Die Theodizee Gottes besteht darin, daß die Beschränktheit und Unvollkommenheit, das natürliche Übel und der Mißbrauch der Freiheit des Lebens aus Gott nur Erscheinungen der Stufen zeitlicher Weisen sind, nicht aber gegründet im Wesen Gottes, also auch verschwinden mit der Aufhebung der zeitlichen Weisen in innerliche und vollkommene modi.

Gott ist die unendliche Bewegung in der ewigen Ruhe, die Welt und das volle, wirkliche Lebenssein in unendlicher Lebendigkeit. Das Werden als Übermacht der Zeitlichkeit ist nur relativ wahr in seinem Geschehen: alles, was wahrhaft geschieht, geschieht aus dem zeitlos-gegenwärtigen Willen Gottes. Was der Mensch will und was aus Gott geschieht, ereignet sich als Geschichte, was nicht aus Gott geschieht, fällt wieder zurück in die Eitelkeit seines Strebens. Geschichte ist zeitliche Verwirklichung des Menschenwesens anstelle des Ganzen von Gott aus durch den schöpferischen Willen. Soweit die Person in dem Urgrund sich hält, soweit ist sie ewig, eine Vermittlung menschgewordenen göttlichen Wesens. Der Gottmensch ist allein lebendig in der menschlichen Natur. Gottes Reich ist die Idee des Ganzen als Vollendung der zeitlichen Welt, als Mächtigkeitsbereich des wesentlichen Seins und des Wirklichen. — Damit ist für Suabedissen die Aufgabe der Metaphysik erfüllt. Das Wirkliche als das Wesen ist aufgewiesen. Das Ganze als das Vollendete in Gott, als das Zuvollendende im Menschen, als das Vollendbare in der Natur ist die Fülle des Ganzen. Dies ist der Gedanke des Ganzen und somit auch sein Begriff. In der Verdeutlichung des Inhaltes des Gedankens vom Ganzen, in den Teilen des Ganzen, des Menschen, der Welt und des Grundes der Welt und des Menschen ist die Metaphysik als reine Philosophie vollendet. Metaphysik ist das Ganze als Streben nach Vollendung in einer begründeten, d. h. in Gott gegründeten Lebensklarheit und Freiheit.

Philosophie ist der gründliche und klare Selbstbegriff des Lebens im Menschen, Metaphysik der Begriff des Ganzen als Urleben, eine Philosophie demnach, die den Begriff des Wesens insgesamt als des Urwirklichen zu geben hat.

C. Suabedissens Stellung zu Kant oder Idee, Ideal und innere Wahrnehmung.

Mit dem Vorhergehenden sollten die Gedankengänge von Suabedissens Metaphysik wiedergegeben werden und die metaphysischen Begriffe und Elemente in der Folge, in der sie bei ihm selbst angeordnet sind. Während für eine historische Erklärungsweise seines Systems und dessen Inhalt die Einleitung in die Philosophie, die er geschrieben, dem heutigen Leser nicht genug stofflich gefüllt erscheint, ist seine Metaphysik vielleicht zu gedrängt dargestellt, insbesondere in dem Teil, der unter dem Titel „Die Welt" seine Naturphilosophie gibt. Es sind darin die Gegensätze, Abgrenzungen und Kontroversen zu den Meinungen anderer Metaphysiker oft nur andeutungsweise und excerptmäßig gesagt. Um für eine Beurteilung dieser Metaphysik ein Maß zu nehmen, um sie auszuwerten für die Wiedergabe von Suabedissens Grundanschauung, kommt es darauf an, nicht bloß zu untersuchen, inwieweit den von ihm selbst aufgegebenen Problemen der Metaphysik Genüge getan ist, sondern vor allem inwieweit er sich auch durch die Probleme der Tradition und seiner Zeit durchgefunden hat und sich mit ihnen auseinandersetzte. Schon als junger Repetent hatte er die kantische Philosophie kritisiert und statt deren Kritik der Sinnlichkeit eine spekulative Erforschung der Vernunft und der Ideen gefordert. An der kantischen Schule lobte er in seinen Grundzügen der Lehre vom Menschen (S. 17), sie hätte durch die kritischen Forschungen das Bedürfnis einer gründlichen Selbsterkenntnis mächtig beeinflußt. Man hat den Eindruck, daß Suabedissen teilweise den Plan zu seiner Anthropologie als Grundwissenschaft von der an Kant empfundenen Unbefriedigtheit her gefaßt hat. Ihm war bei Kant zu kurz gekommen die Frage: Was ist der Mensch? Er stellte sie allen andern voran. Ihm ging es dann umgekehrt wie den Kantianern: sie kamen meist nicht mehr zur anthropologischen, er fast nicht mehr zur erkenntnistheoretischen Frage. Eine Ausnahme davon macht bei Suabedissen die Schrift „Über die innere Wahrnehmung". In dieser Schrift ist Kant am häufigsten zitiert und offen dargelegt, warum Suabedissen auch nicht die Positionen Hegels oder Schellings bezogen hat. Herbart hat in einer Besprechung von Suabedissens Metaphysik in den Göttinger Gelehrten Anzeigen demselben Naivität und Primitivität des Denkens vorgeworfen. Herbart schreibt[29]), über die Metaphysik sei von redlichen Denkern seit ein paar Jahrhunderten deshalb gestritten worden, weil ihre Untersuchung nach den verschiedensten, oft ganz entgegengesetzten Richtungen auseinander gingen. „Die

Gegenstände liegen und lagen von je her in der allgemeinen Erfahrung und im Bewußtsein eines Jeden; eben deshalb hilft es nicht, sich hierbei auf solche Entscheidungen zu berufen, die unmittelbar aus der Erfahrung und dem Bewußtsein erst jetzt möchten geschöpft werden." Weiter wirft er ihm vor ein Hängenbleiben an den Formen, was Herbart ja ebenfalls von seinen Kritikern vorgeworfen wurde, und was Suabedissen an den andern metaphysischen Darstellungen tadelt und selbst vermeiden wollte. Problemlos und traditionslos ist Suabedissens Metaphysik ganz und gar nicht geschrieben. Sobald wir kritisch gegen den Formalismus der Kantianer stehen, werden wir eher bei Suabedissen stehen, als daß wir für die Rettung Kants und einer für immer gesicherten Verstandesmetaphysik den Eifer Herbarts gegen Suabedissen aufbringen. Zum Beweis dafür brauchen wir nur an Heideggers Buch: „Kant und das Problem der Metaphysik" zu erinnern. Bringen wir überhaupt das Interesse und die Mühe noch auf, auf den vielen Umwegen, zu denen die Probleme durch eine mehr als bloß dialektische und historische geisteswissenschaftliche Verwicklung getrieben worden sind, zu wirklichen, wesentlichen und lebendigen Antworten zu gelangen, so geht dieser Weg mehr in der Nähe der Denkaufgaben Suabedissens als der Herbarts. Freilich ob wir die ganze Mühe aufbringen, ist mehr denn fraglich; zeigt doch eben die heutige ontologische Richtung, daß die Anerkennung fast nur negative, die damaligen Prinzipien nicht mehr ertragende Ausgangspunkte ergibt, eben im Gang der Untersuchung nur die Kraft aufruft, eine dialektische Lebendigkeit ist, welche mit scholastischer Technik eine über die Philosophie-Geschichte gegangene Problematik durch den neutralisierenden Koordinatenpunkt des heutigen Lebens, Denkens und Seins abzuweisen imstande ist. Diese Geschichtlichkeit ist richtig verstanden eben die Einsicht, daß die frühere Situation mit gleichem Recht der Eigentümlichkeit durch i h r e eigene Geschichtlichkeit in sich bewahrt ist und Wahrheitsgehalt hat. Man wird zwar aus den verschiedenen Situationen des Geistes eine Gemeinschaftsbetrachtung schaffen können, und geistige Kommunikationen festlegen können, welche Begriffe ergeben, deren Ziele nicht immer insgesamt in einer letztlich ontologisch-existentiellen Aussage liegen mögen. Auch sind die problemgeschichtlichen Urteile nicht erst dann hinreichend kräftig, wenn alle Bezüge und Wechselwirkungen, alle historisch möglichen Verbindungslinien angeheftet sind. Zur Verdeutlichung dessen, was gemeint ist damit, daß der wesentliche Gehalt der Metaphysik als Sinndeutung des Lebens auch heute noch jenseits historizistischer Wissenschaftlichkeit und ontologischer Scholastik in einer schöpferischen Intention der Wertung zu beantworten versucht wird, machen wir uns bewußt, wie auf uns (schon beim ersten Lesen) Nietzsches Abhandlung: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" und Suabedissens Schrift: „Philosophie und Geschichte" unterschiedlich und doch wieder ähnlich einwirkt und wie wir deren Wahrheiten werten, teils historisch, zum Ende aber doch

an einer zeitlosen Fundamentalfrage um das Schöpferische. An beiden nehmen wir auf, wie verwandt ihnen der Begriff des Lebens ist als eines philosophisch Unbedingten und als eine Forderung des unbedingt Anerkennenmüssens erscheint, — und wie beide Philosophen eine ethische Haltung ihm gegenüber verlangen; beide sind einander trotzdem fremd im Logos des Lebens und sind uns fremd im konkretisierenden Ethos, aber verwandt im Logos, soweit wir ihn als Urteilskraft auf das Leben und nicht auf die Wissenschaftssystematik tendieren lassen. Suabedissens Aussage: das Leben ist das Real- und Idealprinzip aller Dinge, auch der Philosophie also, gilt auch für Nietzsche, ja für uns alle bis heute. Aber von welchem Leben, das ist die Frage. Das Leben beginnt nicht dort, wo man es theoretisch beginnen lassen möchte, sich immer unmittelbar zu offenbaren, sondern das Prinzip, der Anfang der Aussagemöglichkeiten darüber ist nicht nur eine methodische, sondern auch eine metaphysische Wesentlichkeit der Wirklichkeitsfrage als einer philosophischen. Sonst gäbe es nicht die Frage nach der subjektiven und objektiven Wahrheit und der Über- oder Unterordnung der einen oder der anderen. Der Kant'sche Versuch der prinzipiellen metaphysischen Fragestellung einen sicheren Stand zu geben, im Denkgesetz, ist so gewaltig, daß selbst wenn er nicht bejaht wird, es doch beachtet werden muß und seit Kant immer wurde. Daß für Suabedissens Zeit Kant überragend mit seiner Lösung der Aufgabe dastand, hat Suabedissen selbst unumwunden stets anerkannt. Er ging also nicht naiv an Kants Kritik vorbei. In seinen „Resultaten" beginnt er den Abschnitt über Kant: „Immanuel Kant ist der große Mann, welcher mit ausdauernder Kraft das große Werk unternahm, die philosophische Vernunft endlich auf ihren eigentümlichen Standpunkt zu führen." Zur Beantwortung der Frage, wie Suabedissen die Problematik seiner Zeit in der Problematik der Philosophie Kants wesentlich gegeben sah, zitieren wir in der Hauptsache die Preisschrift von 1808 über die innere Wahrnehmung und die historischen Betrachtungen zu Kant und den Kantianern in dem Buch von 1805: „Resultate". Dabei sagt die Schrift von 1808 und die Art, wie in ihr Kant zitiert wird, am meisten aus über die Bemühungen Suabedissens, einen eigenen Standpunkt zu finden, während die Ausführungen in den „Resultaten" mehr die unbefriedigte Situation seines philosophischen Suchens zum Ausdruck bringen, so oft er die Skeptiker und den Skeptizismus als die gleichsam für die Anonymität seiner eigenen Zweifel Verantwortlichen einführt. Den Schwerpunkt der Problematik des Kritizismus, Dogmatismus, Idealismus und Realismus verlegt Suabedissen selbst in die Fragen um die „Idee". Die letzte der in der Preisschrift gestellten Fragen lautete: „In welcher Beziehung stehen diese Handlungen oder Lagen des Gemütes (innere Wahrnehmung) mit den Begriffen und Ideen?" Welches ist der höhere eigentümliche Sinn der Idee? Seit Kant wird sich nicht leicht mehr ihrer ein deutscher Philosoph im gemeinen Sinn bedienen [30]). Aber „es gibt so viel verschiedene Bestimmungen

desselben, als es verschiedene Ansichten der Philosophie gibt, weil keine Lehre so sehr geeignet ist, das Eigentümliche einer besonderen Denkart in Beziehung auf die wichtigsten Fragen der Philosophie ans Licht zu bringen, als die Lehre von den Ideen." (Innere Wahrn. S. 134). Es folgt S. 138: Die wahre Natur der Idee — „ist die unmittelbare Beziehung des ursprünglichen oder absoluten Lebens auf eine bestimmte Art des Daseins. Folgendes wird unsere Überzeugung deutlicher machen. Der besonnene Mensch ist unmittelbar eines ursprünglichen, sich selbst gleichen, absolut selbständigen Lebens, mit einem anderen Wort, eines absoluten Inneseins gewiß; er erkennt zugleich ein auf unendlich mannigfaltige Weise bestimmtes Dasein. Beides scheint im Gegensatze. Die Aufhebung dieses Scheines, der Gedanke der Einheit dieses Gegensatzes, die absolute Beziehung des Absoluten, ursprünglichen Lebens auf das bestimmte Dasein, das Hineinversetzen jenes, — des Unendlichen, Unbeschränkten, Ursprünglichen, als des einzig Wahren und Wesentlichen in dieses, — das Endliche, Beschränkte, Abhängige ist die Idee."

In Anmerkung ist dazugesetzt:

„Wer darüber nachdenkt, wie beides zusammen bestehen könne, der philosophiert. Die Verschiedenheit in der Auflösung dieses Problems macht die Grundverschiedenheit der Erscheinungen der Philosophie, d. h. die mancherlei philosophischen Systeme aus. Mit dieser Grundverschiedenheit steht die Bestimmung des Sinnes der Ideen in unmittelbarer Verbindung."

Die Ausführungen, die dann weiterfolgen zu dem, was für Suabedissen die Idee ist, stehen auch fast unverändert in der 25 Jahre später geschriebenen „Metaphysik", sowohl in der Form, als auch im Inhalt. (Vergl. § 66, 71, 47 d. Met.). Der Verstand ordnet in den Begriffen das endliche Dasein und grenzt es von dem Übersinnlichen ab. Die Ideen heben die Sonderung wieder auf und bleiben darum außerhalb des Verstandes. Sie sind von den Begriffen nicht nur verschieden, sondern auch mit denselben im Gegensatze. „Der Verstand mit den Begriffen steht allein, von dem Leben der Natur abgesondert; die Ideen sind nur im Leben, sofern es in Erscheinung übergehen will. Man könnte sie erklären als die im ursprünglichen Leben selbst enthaltenen Möglichkeiten, sich im Dasein darzustellen." (Inn. Wahrn. S. 140). In der „Metaphysik" heißt es S. 78: „Der Idee nach also, oder in der Lebensvollendung gedacht, hat der Mensch die vollkommene Erkenntnis der irdischen Daseinsmannigfaltigkeit und ihrer Verhältnisse zu dem andern Weltdasein." S. 82: Anm. „Es ergibt sich zugleich, daß die so entstehende Erkenntnis, Erkenntnis zugleich a priori und a posteriori ist. Sie ist Erkenntnis aus der Vernunft, welche der Geist des Menschen ist, und also auch die Verstandestätigkeit in sich trägt. Als endlicher Geist aber ist der Geist des Menschen auch anderen vernehmend zugewandt. Darum trägt des Menschen Geist auch den Sinn in sich."

Während die Darstellung in der Schrift „Über die innere Wahrnehmung" noch mehr wissenschaftlich-ontologisch, auf das Wissen als solches hin orientiert ist, sind diese beiden späteren Bücher bereits mehr in der Richtung der wissenschafts-ontischen Richtung, nämlich auf eine umfassende Anthropologie abgestellt. Das Telos ist jedoch bereits angegeben in der Schrift von 1808. Seine Auffassung von der Wissenschaft als dem Selbstbegriff des Lebens hat sich somit Suabedissen unverändert durchgehalten durch alle seine philosophischen Themen. Die Schrift von 1808 ist statt auf die Wissenschaft, auf die Reflexion, das Wissen um das Wissensmögliche, auf die innere Wahrnehmung abgestellt. Er fährt fort in dieser Schrift, in dem Abschnitt zu der Natur der Ideen, „in ihrer Wurzel, dem einen ursprünglichen Leben sind sie (die Ideen) Eins und ununterscheidbar; in ihrer Blüte ... sind sie so verschieden als die Weise, wie das ursprüngliche Leben ..." (S. 140).

Die Realität der Ideen sieht er in zwei Weisen gegeben: Sofern sie in Gott sind, sind sie das wahre Leben und Wesen der Dinge selbst; sofern sie aber im menschlichen Gemüte sind, sind sie Gedanken des wahren Lebens und Wesens der Dinge und damit das realste von dem, was in einem denkenden Wesen vorkommt. — Die Einteilung derselben in theoretische, praktische und ästhetische Ideen hält er nicht von der Wichtigkeit, die Kant ihr zugeschrieben. Denn diese Einteilung sei nicht aus dem Prinzip, sondern aus der Beziehungssphäre genommen. — Die Ideen sind bei Suabedissen Wesensgedanken, nicht bloße Vernunftbegriffe (S. 142).

Um der hermeneutischen Bedeutsamkeit der Stelle willen fahren wir fort Suabedissen wörtlich anzuführen: „In dem nämlich die unendlich mannigfaltigen Wechselbestimmungen, worin das menschliche Gemüt mit der Außenwelt steht, sich in drei Hauptbeziehungen sammeln, dem Begreifen, dem Betrachten, dem Behandeln; so muß die Idee, die in ihrem Prinzip Eine, in der Darstellung aber unendlich ist, dem reflektierenden Gemüte auch unter diesen drei Hauptbeziehungen erscheinen." — Aus dem Unterschied des Wollens und Sollens einerseits und des Begreifens und Betrachtens andererseits wurde der praktischen Idee objektive, der die bloßen Prinzipien des systematischen Denkens und Beurteilens der Form wiedergebenden eine nur regulative oder subjektive Gültigkeit zuerkannt (S. 142).

Dazu in Anm.: Den ästhetischen Ideen vielleicht insofern mit Recht, als man häufig darunter nicht die Ideen selbst, sondern die vermöge der Ideen, von der Einbildungskraft hervorgebrachten Ideale meinte.

In Beziehung auf die Frage nach der Realität wurden die Ideen regulativer Gültigkeit für bloße Gedankendinge erklärt (Suabedissen bedauert, daß dieser Ausdruck unter Betonung des realen Dinges, nicht zur Bezeichnung des wahren Wesens der Idee, der Identität des Denkens und Seins, genommen wird).

„An sich, d. h. ohne Rücksicht auf den Gebrauch, den der Mensch in der Reflexion über die Sinnes- und Verstandeswelt von ihr macht, ist die Idee immer konstitutiv, d. h. sie ist der Gedanke des wahren Seins und Lebens des Dinges („aufgegeben", kantischer Ausdruck)."

Ferner: „Die Ideen entstehen nicht aus den Begriffen vermöge der Steigerung, auch nicht durch die letzte und feinste, welche alle Beschränktheit und Bedingung wegwirft und dadurch in der Tat aus dem Reiche des Verstandes tritt." Durch die Abstraction geschehe kein Übergang zu der Urquelle alles Lebens und aller Realität, im Gegenteil, sie entferne sich am weitesten (Suabedissens Position unterscheidet sich von der Kants durch die Art der Betrachtung; Suabedissen merkt die Winkelenge seines analytischen Blickfeldes und die im Vergleich zu ihm vielfältige Art von Kants Betrachtungsweise für die Idee nicht).

„Die Idee wurde dem Menschen nur unmittelbar im Innewerden des Absoluten im Beschränkten, des Ursprünglichen Lebens im bestimmten Leben" zuteil. „Die Bedingung des Bewußtwerdens der Idee ist der Gegensatz des Absoluten und Bedingten, des ursprünglich freien und des bestimmten Lebens; denn eben in dem Aufheben des Gegensatzes entsteht die Idee. Aber dieses Aufheben geschieht in einem unmittelbaren Innewerden der Einheit." Er gibt zu, daß das Vermögen, der Ideen bewußt zu werden, angeregt werden kann durch das Leben der Natur selbst. Aber nur insofern sei durch die Hülle der äußeren Beschränktheit zu sehen, als schon im Innersten unseres Gemütes, in der Selbstoffenbarung des ursprünglichen Lebens, dasselbe Gefühl sei (S. 143/4).

Soweit hat Herbart schon recht in der Kritik: Es seien sich darin alle Denker eins. Aber gegenüber dem, daß er sagt, eben deshalb helfe es nicht, sich hierbei auf solche Entscheidungen zu berufen, die unmittelbar aus der Erfahrung und dem Bewußtsein erst jetzt möchten geschöpft werden, führt Suabedissen seine Ansicht weiter aus[31]): „Hier, im Innersten des Menschen, im Selbstvernehmen, ist die Quelle der Ideen; nachdem er in ihr das Unendliche, Ursprüngliche und Ewige ahnden (Jacobi, Fries!) oder erkennen gelernt hat, wird er auch das göttliche Leben und Dasein der Natur durch Begriffe unvermittelt ahnden oder erkennen." Ein Leben trage uns alle. Die Reflexion nur trenne bedingtes und unbedingtes Sein, Natur und Übernatürliches und fasse es in Wechselbegriffe. Dies Vernehmen des ursprünglichen Lebens — „trotz der Absonderung und Vereinzelung, in welche der Mensch frühe zurückgestoßen wird, und worin er sich später selbstsüchtig zu erhalten strebt" — sei die Idee, als eine Offenbarungsweise des ursprünglichen für die Betrachtung des besonderen Zeitlichen. S. 146 fährt er fort: Darum hat der Verstand nichts mit dem absoluten Innern zu tun. Sein Vermögen ist Begriffe zu bilden, zu vergleichen und zu abstrahieren und also wesentlich verschieden von der inneren Wahrnehmung. S. 147: Alle Erkenntnistätigkeit im Begreifen erscheint in Beziehung

auf diese unmittelbare Gewißheit als ein Spiel, als eine Kraftübung. Und noch: S. 146: „Das Wesen, das Leben, das wahre Sein läßt sich nicht in Begriffe fassen, nicht begreifen noch verstehen." Ein unmittelbares Bewußtsein, eine unüberwindliche Überzeugung und Gewißheit von demselben in dem innern Gefühl oder der inneren Wahrnehmung ... ist das Reelle im Menschen, welches ihm wahre Selbständigkeit gibt, und sein Verlieren im Ideellen, in der Form und in Formeln verhindert.

S. 157/158: „Die Innere Wahrnehmung ist die Vernunft, das sich selbst vernehmende Wesen. Eben deswegen kann man die Vernunft mit Recht das Vermögen der Ideen nennen. Denn sie ist das unmittelbare Vernehmen der Einheit. In ihr vertilgt sich jeder Gegensatz. Sie ist mehr als nur Ahndung des Wahren; sie ist innige, unmittelbare, lebendige Gewißheit, und Anm.: „Da nur durch die absolute innere Wahrnehmung die besonnene Erhebung des Menschen über das Endliche, das ist die Philosophie, möglich ist, die absolut innere Wahrnehmung aber notwendig die Ideen gebiert; so ist Philosophie nur, wo Ideen sind."

S. 173: „Der Mensch ist sich seines wahren Seins bewußt ... er ist unmittelbar gewiß, immer derselbe zu sein ... er nimmt sich innerlich wahr." Ferner: Er ist sich in und mit dem Bewußtsein seines Daseins in der Welt anderer Wesen bewußt, unmittelbar ist dieses Innewerden geeint in einem ursprünglichen Lebensbewußtsein als unsprüngliche Wahrnehmung der Reflexion (S. 174). Im Reflektieren über die Möglichkeit einer äußeren Welt unter Regel und Gesetz werden ihm diese erst klar. „Der Mechanismus der Dinge liegt vor ihm, der Verstand findet sich befriedigt in dieser Erkenntnis, aber der Mensch nicht. Denn wenn er überlegt, was er an derselben habe, so findet er bald, daß es nur Beziehungen und Verhältnisse sind, die er erkannt hat, daß nichts Bleibendes, nichts Wesenhaftes in seiner Verstandeswelt ist, daß nur jedes Ding derselben als die leere Form eines Dinges in nichts zerfällt. Er kehrt zu sich selbst zurück, zu dem ursprünglichen Bewußtsein, worin sich ihm ein wahres Sein und Leben offenbarte, er hält sich aufrecht an dieser unmittelbaren Überzeugung und sieht ein, daß ja selbst die leere Form des Mechanismus, die äußere Gestaltung der Welt nur möglich sei durch ein inneres Leben und Wesen."

Durch die Reflexion über die innere Wahrnehmung gelangt Suabedissen also an den Begriff der Idee heran.

Und nun Kants Ansicht, wie sie Suabedissen der seinigen gegenübergestellt hat:

Inn. Wahrn. Anm. 4, S. 134: Nach Kant haben die Ideen in der Vernunft ihr Prinzip, sofern nämlich die Vernunft selbst den Ursprung gewisser Begriffe und Grundsätze enthält, die sie weder von den Sinnen, noch von dem Verstande entlehnt. (Gleichlautend bei Suabedissen in „inn. Wahrnehmung" S. 158: Vernunft gleich Vermögen der Ideen). Kant unterscheidet zwischen theoretischen Ideen und praktischen und ästhetischen; die zwei ersten Arten sind

Vernunftbegriffe. Die theoretischen Ideen sind Begriffe aus Notionen (reine Verstandesbegriffe), welche die Möglichkeit der Erfahrung übersteigen, oder auch Begriffe von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Diese Ideen werden für transcendent und die Schlüsse, wodurch man zu denselben gelangen will, für Sophistications der reinen Vernunft erklärt. Sie werden mit Versagung des objektiven Gebrauches auf den regulativen Gebrauch beschränkt. — Dagegen wird mit der größten Bestimmtheit die Objektivität oder Realität der praktischen oder ethischen Ideen, die in der Idee der Freiheit ihren Mittelpunkt haben, behauptet und der gemeinen Erfahrung, sowie dem Verstande kein Widerspruch dagegen verstattet. — Die ästhetischen Ideen sind Vorstellungen der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlassen, ohne daß ihnen doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. Man sieht leicht, daß sie das Gegenstück zu einer Vernunftidee sind, welche ihrerseits umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung, (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann. — Sie heißen Ideen, weil sie streben, eine Darstellung der Vernunftbegriffe, (intellektuellen Ideen) zu sein, ohne dieselben zu erreichen; sie haben den Anschein der objektiven Realität, sind aber nur innere Anschauungen und können keine Erkenntnis werden.

(Daß Suabedissen bei Kant die Einbildungskraft als einen psychologischen Begriff nimmt statt als einen erkenntnistheoretischen, bedingt seine Schwierigkeit beim Verständnis des Unterschiedes der zwei Arten von Vernunftbegriffen.)

(Die Zitate stammen aus Krit. d. r. V. 2. Ausg. S. 355/377/379 f., insbes. S. 371—376 und S. 835 f., Krit. d. U. 1790, S. 190/191.)

Aus Inn. Wahrn. S. 27 Anm. 7: In seiner Anthropologie S. 14/15 erklärt Kant: Die Wahrnehmung sei empirische Anschauung. Eine Bezeichnung für die Einheit des Tuns und Leidens, des Reellen und Ideellen fehlt. Die Bezeichnung für das Subjektiv-Tätige, Receptive in der Wahrnehmung ist die Apprehension. Bei seinem, Kants Verfahren war es unwesentlich, empirische Anschauung und Apprehension zu trennen, ja es hinderte ihn nur, daß er beide zusammen erkenntnistheoretisch in ihre Beziehungen versetzte. Reine Anschauung nennt er Raum und Zeit. Aber, kritisiert Suabedissen, entweder seien diese das Angeschaute als unendlich gestaltlose Ausdehnung, Objekte der Anschauung, oder als Art und Weisen der Erkenntnis Anschauungsweisen.

Das, was Kant aber als ästhetische Ideen bezeichnet, will er eher (bei der Frage der Gültigkeit der Ideen S. 142) als von der Einbildungskraft vermöge der Ideen hervorgebrachte Ideale bezeichnet haben. Die gesamte Schrift „Über die inn. Wahrn." sieht nicht, daß die Erkenntnisarbeit Kants eine total andere Aufteilung dessen vornimmt, was Erkenntnisgebiet und was Wahrheitsgebiet ist, was

kennen als wissen und was kennen als wahrgenommen haben bedeutet. Sie will auch nicht genügend den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft als synthetischem Erkennen und die Differenzierung, welche durch Kant mit seiner Begründung des Kategorialen als Unterschiedenem vom ideellen Denken geleistet worden ist, zugestehen. Warum daher bei Kant die Ideen keine neuen Begriffe von Objekten schaffen, sondern vorhandene nur ordnen vom Unbedingten aus, und weshalb dadurch dann die gesamte Verstandeserkenntnis, die als Erfahrungsmöglichkeit doch auch eine Ursprünglichkeit des Lebens ist, aus einem zufälligen Aggregat zu einem nach notwendigen Gesetzen zusammenhängenden System werden kann, zu der Frage der Einsichtnahme ist Suabedissen nicht vorgestoßen. Wo kann das von der Erfahrung gegebene Erkannte in einen einheitlichen Zusammenhang zusammengefaßt werden? Nach Kants Ansicht im Erfahrungsgegenstand gewiß nie; sondern die Idee des einheitlichen Zusammenhangs leitet den Prozeß der Regulierung der Erfahrung und die Herstellung eines systematischen Erfahrungszusammenhanges, in den sich alles einordnet, was erfahrbar und erkennbar ist; und damit war die Forderung Suabedissens nach Einheit als seinsgegebenem Ganzen doch erfüllt, die Vollständigkeit des Erfahrungsgebrauches in der Idee als dem Zusammenhang der Erfahrungswirklichkeit einheitlich aufgewiesen. Aber Suabedissen lehnt eben Kant nicht ab wegen seines Totalitätsbegriffes des Denkens, sondern wegen dessen Auffassung der Vernunftidee. Hätte Suabedissen verstanden, was Kant damit meinte: die Ideen betrachten alle Erkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen und sind durch die Natur der Vernunft aufgegeben und beziehen sich daher notwendig auf den Verstandesgebrauch; sie sind transcendent, übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in der niemals ein ihnen adäquater Gegenstand vorkommen kann; also ist die Idee in concreto nie gegeben, ihr Gegenstand stets ein Problem ohne Auflösung, indem durch sie kein Objekt bestimmt werden kann; Ideen sind bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien und von der objektiven Realität so weit entfernt wie diese; — so hätte er zugeben müssen, daß das regulative Prinzip der Idee mit Recht hier bei Kant nicht zum konstitutiven erweitert worden ist. Er gab doch die Unvollendbarkeit der Philosophie, also ihre Konstitution mit unaufweisbarer Angabe des Anfanges wie des Endes derselben zu. Dies hieß doch ebenso die Idee als Regel zur größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung in der Philosophie gebrauchen. Er sah nicht, daß Kant die Grenze der Sinnenwelt gegen die Vernunft mit den Ideen als Vernunftbegriffen abschloß, er aber die Grenze der Vernunft gegen die Sinnenwelt. Dem einen hatte die Idee den Weg zum Unendlichen, aber nicht zum letzten als Regel der regressiven Synthese, dem andern zum Unendlichen und Letzten gezeigt. Für Suabedissen waren die Ideen ursprüngliche Daseinskräfte und Urwillen des Daseins (Lehre vom Mensch, S. 162 Anm. 28). Die Möglichkeit der Begegnung wäre

gegeben gewesen im Begriff des Ideals und der ästhetischen als der vernünftig anschaulichen Idee. Nun aber gliederte Suabedissen die ästhetischen Ideen in seinem eigenen System (Einleitung in die Philosophie S. 68) nicht vollwertig geisteswissenschaftlich ein, indem er den Unterschied zwischen Kunst und Philosophie in dem Individuellen und dem Allgemeinen sah und nicht in der Phantasie und der Einbildungskraft. Ebenso verstand er nicht ihre Eingliederung bei Kant; weshalb Kant den ästhetischen Ideen die Bedeutung zumaß, daß sie das Gegenstück zu einer Vernunftidee seien und die Vermittlerin zwischen dem Objektiven und Subjektiven, zwischen den theoretischen und den ethischen Ideen. Fichte, Schelling und Hegel bauten dieses Zwischenstück aus als die der ganzen Verstandesmetaphysik übergeordneten Prinzipien einer möglichen Vernunftmetaphysik, und entwickelten Kant's Lehre damit direkt ins neue und freie Metaphysische weiter.

Suabedissen sagt (Meta. S. 91): „Der Mensch in der Idee des Ganzen gedacht als der volle Begriff und Wille seiner Welt, als ihrer ganz und durch ihn mächtig im Denken und Wollen, ist der ideale Mensch", d. h. der Mensch ist das Ideal. Einleit. i. d. Philos. S. 17: Die Philosophie geht auf des Menschen Leben; auf anderes nur, wiefern es zu des Menschen Leben in Beziehung steht.

Kant aber bezieht das Wort „Ideal" auf die Idee: „Ein Ideal ist eine Idee nicht bloß in konkreto, sondern in individuo, d. h. ein einzelnes durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding." (Res. S. 189). Auf eine Idee von einem Inbegriff aller Möglichkeit gründet sich also die durchgängige Bestimmung. Die Idee ist a priori durchgängig bestimmt, trifft nun von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten eines, nämlich das, was zum Sein schlechthin gehört, als eine der Möglichkeiten auf die Bestimmung des Dinges hin, wird sie zum Ideal des Dings. Der Begriff eines entis realissimi ist also ein transcendentales Ideal. Das Verhältnis der Idee zu Begriffen bedeutet es und läßt Ungewißheit darum um die Existenz. Kant fragt gar nicht, ob wir die Vernunft haben, sondern was sie leistet. Was ist durch Begriffe auszumachen —, fragt er. Bisher war die Antwort: „alle Erkenntnisse müssen sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Darum solle man versuchen, anzunehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welche so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über die Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll." .... „Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sähe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen,

wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zustande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wieder in derselben Verlegenheit wegen der Art, wie ich a priori hiervon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände, oder welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine lichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand fordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir die Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welches in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen.

Was Gegenstände betrifft, sofern sie bloß durch Vernunft, und zwar notwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt,) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche, sie zu denken, (denn denken müssen sie sich doch lassen) hernach einen herrlichen Probierstein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, daß wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen." K. d. r. V. S. XVI—XVIII. Suabedissen fügt bei: „Eine Stelle, die manchem Leser der Kritik ein Licht hätte anzünden können, wenn er sie nur gehörig hätte beherzigen wollen." (Res. S. 314). Die Ideen, als Bild und Urbild, als Ideal, welches aus der Wirklichkeit wahrheitsgetreu erschaut oder geschaffen werden soll, sind bei ihnen in ihrer Anlage zum Ganzen schon verschieden! Das Bild soll vom Ganzen einen Teil wiedergeben, aber jenen Teil, der als Teil die Ganzheit bedeutet: Kant betont, Maß und Verfahren sei die Anschauung selbst, die Anschauung habe das Vermögen, ihr Erkenntnisvermögen anzuschauen und nur so eine wirkliche Wahrheit; Suabedissen dagegen sagt, es könne nur wahrgenommen werden, indem das Vermögen der Anschauung sich betätige an der Wirklichkeit und in dem Maß des Innewerdens derselben sei Maß und Verfahren der Wahrheit. Nur diese Wahrnehmung habe es mit dem Dasein der Idee zu tun.

Kant sagt: Die Anschauung geschähe über Vorstellungen und Begriffe durch die Gesetze des Verstandes und ob es möglich sei, dieselben innerlich wahrzunehmen, dies gebe dann allein einen Probierstein für die Vernunft als Vernünftigkeit ab; indem die Vernunft dies leiste, offenbare sie darin ihr Wesen, welches eben nur ihre Möglichkeit sei, dies zu können, sonst nichts.

Suabedissen entgegnet: Die Anschauung habe garnichts mit der Vernunft unmittelbar Verbundenes zu tätigen. Es gebe keine intellektuelle Anschauung (Inn. Wahrn. S. 76), trotz Schellings und

Fichtes Spekulationen und Versuche, die Idee als die Seligkeit und Urlebendigkeit eines Anschauungsvermögens von Ewigkeit her aufzuweisen. Er weist das weit weg und meint die Analyse der inneren Anschauungen komme nur zu negativen Ergebnissen, sobald Zeit und Raum als Anschauungen an sich genommen werden. Die durch endlichen Raum und endliche Zeit begrenzten Gestalten gebe es nur für unsere Anschauung. Gestalten seien a priori, mit dem Bilde des Stoffes vereinigte Gestalten seien Ideale. Diese Vereinigung aber sei nur im wirklichen Menschen denkbar. Der Unterschied der beiden Ansichten über die Idee als Urbild einerseits oder Wiedergabe des Zu-Erkennenden andererseits ist also für beide unausgleichbar. Kant nennt Ideal, was Suabedissen nur Musterbild oder Normal ist. (S. 163). Für Suabedissen ist das Ideal, was für Kant nur spekulatives Interesse der Vernunft ist, als ob diese Vernunft aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre, des Allerhöchsten, zu dem sich der Mensch ursprünglich allein bestimmt." (Res. S. 297). Suabedissen versucht den Weg zur Quelle der Vernunft zu beschreiben, Kant den zur Quelle des Wissens zu geben, mit welchem die Vernunft erreicht werden kann und erreicht sei, womit aber auch einiges andere Wesentliche noch gewonnen wäre. In der Frage, ob der Kant'sche Weg Idealismus zu nennen sei, eine durch das Reich der Ideen gegebene Erkenntnis, stellt sich Suabedissen auf die Seite der Kant-Interpreten, die betonen, daß Kant selbst es nie in den Sinn gekommen sei, die Existenz der Sachen zu bezweifeln; aber derselbe Kant behaupte, wir erkennen in keinem Stücke die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst. Kant sei es wesentlich gewesen, vorweg das Dasein der Körper im Raum als Vorstellungen, die durch ihr eigenes Gesetz objektive Gültigkeit erlangen, darzutun. Und darin sei er weder Empirist, Dualist noch Rationalist gewesen. Ob deswegen Kant, um die Natur der menschlichen Erkenntnis vollkommen zu enthüllen, weit genug zurück oder vorwärts zu einem höheren Ziele hätte durchfinden müssen, könne nur darin entschieden werden, daß man das Recht, in der Forderung nach Begründung der Vernunfterkenntnis unbefriedigt zu sein, einigen neueren Philosophen zuerkenne und damit auch die Verwerfung der Kant'schen Kritik. Oder aber sei ihnen dieses Recht zu versagen.

Die extrem-skeptische Haltung könne sich über Kant nur freuen und mit seiner Leistung volle Zufriedenheit haben. Denn er überbiete sie: Kant leugne, was sie nur bezweifle, setze bestimmte Grenzen für unsere Erkenntnis, wo sie nur unbestimmte Schranken und Fragezeichen behaupte. Kant erkläre alle vorgeblich objektive Erkenntnis, alle Wahrheit in Übereinstimmung mit den Dingen, alle Kenntnisse über die Erfahrung hinaus für ganz unmöglich und nicht bloß als zweifelhafte Selbsttäuschungen. Nur behaupte er freilich auch gegen jede absolute Zweifelssucht die Gewißheit der Erfahrung und die Wahrheit der Urteile innerhalb dieser.

Das Gewagteste für Suabedissen in Kants Verfahren ist, erstens daß von der Notwendigkeit des Denkens auf die des Seins geschlossen werden soll. Die Dialektik der Kant'schen Kritik wiederum aber verwirft dies. Er sieht darin ein Abgleiten von der konsequenten methodischen Durchführung des Kantschen Verfahrens. Zweitens: die Mannigfaltigkeit des Stoffes, der vorausgesetzt wird als Gegenstand, wird bei Kant angenommen, jedoch wird von den Gegenständen die Sinnlichkeit hinwiederum afficiert, ohne daß sie als Tatsache angesehen werden kann, und die Kausalität, als eine Annahme des gemeinen Menschenverstandes wird keiner weiteren, ausgedehnteren Untersuchung unterworfen. Mußte dann den Dingen nicht schon das Prädikat der Existenz und Kausalität an sich beikommen und zugehörig sein? Doch sollen diese wiederum nur Formen des Denkens sein. Beides aber können sie so doch nicht existent haben. Drittens: Aussagen wie diese, der Stoff wird gegeben, das Gemüt wird afficiert, erklären eben nicht, enthüllen nicht, sondern verdecken eher das Sein. Warum wird dann die Behauptung aufgestellt: Das Gemüt oder das, was ihm zugrunde liegt, enthalte allein einen vollständigen Grund unserer Erkenntnis, sei das Fundament, auf dem unser Wissen stehe? Überdies sei doch eine Teilung des Gemütes in zwei so verschiedene Teile, wie den Teil der Sinnlichkeit und den des Verstandes, und des letzteren wieder in Verstand und Vernunft ohne ein Zurückgehen auf eine weitere einheitliche Quelle und auf ihre Leistungen keinerlei Genugtuung für den Begriff der Wissenschaft und deren systematische Einheit, und alle wahre objektive Erkenntnis würde durch diese Theorie im Grunde aufgehoben, da ja nur die Objektivität der Verknüpfung für das Subjekt „Gemüt" festgestellt werde. Somit verspreche Kant zuviel, wenn hier das unbedingte Prinzip, woraus sich beides, Form und Materie der Erkenntnis ableiten lasse und das doch das Erfordernis für die Begründetheit unseres Wissens sei, gegeben sein soll. Zuletzt noch meint er, Kant hätte denn doch die Verstandeserkenntnis (also gerade umgekehrt, wie Kant es in der Tat getan hat) als Schein erklärt, wenn er statt von der Verstandeserkenntnis von der Vernunfterkenntnis ausgegangen wäre. Alles in allem: So fundamental gesichert sei der objektive Ausgangspunkt bei Kant nicht.

D. Seelenbewußtsein, Lebensbewußtsein und die Psychologie.

Der Abschluß der Schrift über die innere Wahrnehmung (S. 165—189) zeigt, daß Suabedissen nicht in der Kritik stecken geblieben ist, sondern von Anfang an mit Versuchen einer positiven eigenen Problemstellung und einem eigenen Systemaufbau beschäftigt war. Er hat Kant nicht bloß instinktiv oder gefühlsmäßig abgelehnt, sondern wollte bestimmter Einsichten wegen eigene Wege

gehen. Im unmittelbaren inneren Vernehmen findet er die Grundlage der inneren Erfahrung und die Kenntnisnahme des wahren Lebens, die Seele alles einzelnen Lebendigen. Ohne spitzfindige Dialektik und vorgefaßte Meinung könne die innere Offenbarung der Natur aufgenommen werden und somit auch zu einer die Vernunft zufriedenstellenden Weltansicht geschritten werden [32]).

Blicke der Mensch in sein Inneres, so erscheine ihm das innere Leben oder das Gemüt als eine im Grunde ruhige, auf der Oberfläche bewegte Tiefe. Ruhige Tiefe und bewegte Oberfläche seien ungetrennt und untrennbar. Aber der sich selbst reflektierende Mensch werde beide notwendig trennen insofern, als er sie im Verhältnis zueinander betrachte, wobei jene, die Tiefe als das Wesen, diese, die Oberfläche als die bestimmte Form der Darstellung derselben erscheine. Es offenbare sich dem seiner selbst bewußten und auf sein Selbstbewußtsein reflektierenden Menschen unmittelbar ein Bestehendes und Bleibendes in ihm selbst, das weder wechsle, noch in Sensationen und Vorstellungen sich auflöse, sondern ihnen zu Grunde liege und beharre. Und zwar werde dies nicht erkannt, sondern unmittelbar selbst vernommen als innerliche Wahrnehmung oder als absolut inneres Gefühl ausgedrückt. Wir (Max Scheler etwa) würden heute sagen: es wird eingesehen und verstanden, zur Evidenz gebracht. Suabedissen erklärt: „Keine Mannigfaltigkeit von Gestalten, keine neue Welt von Dingen, die in einer neuen Reihe von Erkenntnissen zu befassen wären, trifft der Blick in die Tiefe des Gemütes, sondern er sinkt hinein, wie in ein geheimnisvolles bodenloses Dunkel“ [33]). Dem fortgesetzten Schauen erhellt sich dieses Dunkel, in absoluter Einfachheit, Gestalt- und Bestimmungslosigkeit erscheint es und wird eben dadurch der größten Klarheit gleich (Husserls Wesenswissenschaft gebraucht ähnliche Worte für die Methode und den Weg zu ihren ideellen Wesenheiten, was er aber angestrebt haben will, ist eine philosophische Grundwissenschaft, die sich von der Metaphysik ebenso unterscheidet, wie die Erkenntnisthorie). Suabedissen sucht das metaphysische Sein: das absolute Sein und Leben, in dem alles bestimmte Sein und Leben sein Wesen hat, dessen Gestaltung die Welt ist. Hernach, nach diesem Vollzug richtet sich der Blick des Menschen auf die Äußerung des ursprünglichen Lebens. Auch dieses offenbart sich dem Menschen unmittelbar in innerer Wahrnehmung und in innerem Gefühl, sobald er zu dem vollständigen Bewußtsein seines Denkens gelangt (an diesem „Sobald“ würde die Herbart'sche Kritik einsetzen), wie auch im folgenden, zu Recht betonen, daß nur Formalforderungen der Vernunft, die sie auf Ganzheit habe, damit erfüllt werden können, daß aber inhaltlich, dem Gewißheitsproblem konform damit in keiner Weise Genüge getan würde. Der ganze „Sobald“-Satz übergeht eilends, was Kant beispielhaft mühevoll sich erarbeitet hat. Die Reflexionsweise ist wohl eine unmittelbare, wie Suabedissen fortfährt, aber keine absolute. Die Reflexion trennt noch weiter und gliedert noch mehr auf: die

immer gleich bleibenden und allen inneren Veränderungen zu Grunde liegenden Äußerungen im einzelnen Menschen werden geschieden als die wesentlichen von den besonderen Bestimmungen und als die zufälligen und ergeben die Natur des Menschen überhaupt und die individuelle Natur eines Menschen, seinen Charakter. Die Selbstbetrachtung erkennt die ursprünglichen Äußerungen des Urlebens als Trieb in Hinsicht auf ihre Ursprünglichkeit, im Gerichtetsein auf das Gegenstehende als Kraft.

Suabedissen sieht hier schon die Ansatzpunkte für die andersgearteten Systeme. Denn indem die Reflexionsform als Kraft wirkt, hat sie die Tendenz dadurch Gegenstehendes als solches zu vernichten, oder es aus dem Wirklichen in ein bloß Förmliches, Bildliches und darum dem Bildner Unterwürfiges umzuwandeln, wobei der Bildner sich durch sein praktisches Unvermögen verhülle und hinter einem ideellen Allvermögen sich selbst etwas vorzutäuschen beliebe.

Darum möchte er die gegenseitigen Verhältnisse dieser Bestrebungen bestimmen und als Gesetze fassen, und somit eine Lehre vom Menschen nach seiner allgemeinen Natur schaffen. Aber dazu genüge die reflexive Betrachtungsweise keineswegs. Dazu müsse das ursprüngliche Leben genommen werden als das besondere Dasein und die besondere Form als das individuelle Dasein, als Charakter, und beide als das dem Betrachter Zugeeignete.

Wie aber vermeidet er die extreme Position, die z. B. Kierkegaard bezogen hat, die Subjektivität nämlich nur als die Wahrheit gelten zu lassen? Die Position zeichnet er als fälschlicherweise aufgestellte aus (S. 172), indem sie das Besondere außerhalb des Ursprünglichen mit eigener Wesenhaftigkeit bestehen lassen wolle. Das Besondere sei jedoch nur mit dem Ursprünglichen eins in der vernünftigen Idee. Das einzelne Besondere könne nie wähnen, der vollständige Ausdruck des Ursprünglichen zu sein, oder gar die ganze Fülle der Gottheit in sich zu tragen; darin komme dann leicht die Negation des wahren Lebens mehr zum Ausdruck denn die Position. Daß hier sowohl gegen die Kant'sche als auch gegen die Kierkegaard'sche Position in der ethischen Maxime, in der Lehre vom Seinsollenden zutreffende Kritik geübt wird, haben in der Geschichte der Ethik hernach Nietzsche und Schopenhauer bewiesen.

Die gegenseitigen Verhältnisse der Reflexionsmöglichkeiten, nämlich der praktischen und theoretischen, sind mit dieser Lehre von dem absoluten Selbstvernehmen erfaßt insofern, als sowohl die äußere Welt als auch die innere Erfahrung im Zusammenhang ihrer Wesenhaftigkeit verstanden wird. Unmittelbares Bewußtsein des eigenen Seins und unmittelbares Bewußtsein anderer vereinigt sich in einem ursprünglichen Lebensbewußtsein. Erst darauf vermag die ideelle Tätigkeit in einer Absonderung die Mannigfaltigkeit der äußeren Dinge aufzufassen durch Anschauung, Abstraktion, Vergleichung und Begriff, sie zu ordnen und zu unterscheiden und kann eine äußere Welt unter Regeln und Gesetzen gestalten. Über dieses

Vermögen zu reflektieren und im Reflektieren des Vermögens Gesetze klar zu machen und den Mechanismus der Dinge heraustreten zu lassen, könne den Verstand befriedigen; dies gibt Suabedissen zu; aber, fügt er bei, der Mensch merke bald, daß jedes Ding derselben nur als die leere Form eines Dinges da sei und in nichts zerfalle bei der Erforschung seines Gehaltes. Suabedissen ist garnicht sachbezogen, gegenstandsinteressiert genug, eben garnicht so nur logisch-erkenntnistheoretisch eingestellt, um damit die eigenste Befriedigung für den Geist zu finden, er ist Metaphysiker, Typus des Weisheitslehrers, Geisteswissenschaftlers und zwar fast nur, wie wir es in dem Einleitungskapitel bereits betont haben. Der ganze wissenschaftliche Erfahrungsstandpunkt interessiert ihn nur in Hinsicht auf den Menschen. Wie Konfucius könnte er über sein System sagen: Denken ohne zu lernen, ist gefährlich. Die Verstandeswelt sondere sich als eine in sich beschlossene Einheit vom lebendigen Sein schnell und gänzlich ab und stehe vor dem Menschen als ein totes Universum. Wie mit und in diesem Tode das Leben, mit und in diesem Mechanismus der Dinge die Freiheit noch existieren könne, das sei eben erst des Menschen eigentlichstes Fragen, in Hinsicht auf welche die Fragen der Verstandeswelt nur Vorfragen seien, bei denen man nicht zu lange verharren solle oder man stünde in Gefahr in Sinnen und Verstandeswelt gefangen zu bleiben, oder im Wirrwarr irdischer Gesinnungslosigkeiten aus Dummheit, Spott, Skepsis oder Aberglauben unterzugehen. Das Rätsel seines und der Welt Dasein könne der Mensch allein in einem höheren und überirdischen Sein und Leben, jenseits dieses Sinnlichen und Irdischen in einer inneren Überzeugung gelöst finden. Diese besitze er als heiliges Geheimnis und in Demut und Verzicht auf tiefere Ergründung und er habe in der Wahrheit über beide Welten auch ihre Realität. Bald auch suche er auf die Überzeugungen nur seine eigene Person zu verpflichten, bald gehe er so weit, von allen Menschen deren Anerkennung zu verlangen.

Oder er könne das Rätsel auflösen, indem er es aufhebe, dadurch daß er erkläre, ohne das innewohnende Sein und Leben sei der durch allseitige Beschränkung bestimmte Mechanismus der Dinge ein Nichts. Absolut formlos sei dieses nie, sondern immer nur gestaltet in dem bestimmten Dasein und Leben trete es heraus. Die Gewißheit sei gegeben, damit daß das Sein und Leben als wirkliches eben nur in der Einheit jenes absoluten und jenes mechanisch bestimmten Seins, jenes formlosen Wesens und jener wesenlosen Form sei. Erst die Reflexion über das, was in Einheit und Wahrheit sich biete, die Entgegensetzung des Innern und Äußern, des Wesens und der Form schaffe diese und somit auch jene Frage. Wann immer die Natur als lebendige den Menschen anspreche, in diesem seligen Moment trenne er die Seele und den Leib, Inneres und Äußeres, Leben und Gestalt nie und nimmer: eines ist ihm das Leben [31]). Warum das ursprüngliche, allwaltende Leben zum Bewußtsein des einzelnen Daseins sich herausstellt, diese Frage ist für

Suabedissen damit nicht voll beantwortet, aber doch begreiflich und einsichtig: eben weil diese Trennung nur ein Gedanke des Menschen ist, also solcher aber nie Wirklichkeit hat; was aber keine Wirklichkeit hat, kann sich auch nicht messen lassen, sondern bleibt ein imaginäres Problem. Feststeht: Die Menschenkraft erschöpft sich nicht in der bestimmten Form des Daseins und ist frei und ideell wirksam. Suabedissen meint freilich dieses Wirksame sei an die Wahrheit des Seins, des Lebens und den inneren Zusammenhang der Dinge g e b u n d e n. Innen und Außen, Geist und Körper, Gott und Welt seien durch das Ideelle gegenüber gestellt und dann seien durch eine geheime Macht des ursprünglichen Selbstgefühles die Getrennten wieder genötigt, sich zusammenzuschließen. Darin werde die Vernunft herausgestellt. Diese lebe in der Mitte, Ideen seien ihr Erzeugnis, das ursprüngliche Selbstvernehmen in Gefühlen und Wahrnehmungen ihr Organon oder ihr Sinn. So nahe teilweise Suabedissen mit dieser Ansicht bei Hegel steht, so weit ist er in der Absicht weg von jenem. Dies zeigt seine Erklärung über Tat und Sinn der Vernunft. Er meint weiter: das Gegenbild der Vernunft sei nicht das Sein, sondern die Einbildungskraft, welche aber vergeblich Unendliches und Endliches aufeinander zu beziehen sich abmühe. Ihr Erfolg dabei sei nur, daß sie das Endliche verklären könne und das Unendliche nur versinnliche, hier als Empfindung und dort als Anschauung, und hier als Abstraktion und Begriff. Nicht wie bei Hegel in der dialektischen Zuordnung der Vernunft und des Verstandes, wohl aber in der Überordnung der einen über den andern ist wahres, reelles Wissen. Dieses muß, will es Leben wiedergeben, wie das Leben ein einfaches und immer gleiches sein. Die Ansprüche der Philosophen, Vieles und Vielfältiges, Gestaltenreiches zu wissen und zu lehren, weist er ab, da darin nur jener Hang des Menschen nach Vielwisserei (Heraklit!) sich ausspiele, wie wenn es mannigfache Weisheit gäbe. Wissenschaft und System, ausgegliedertes Ganzes und Architektonik von Erkenntnissen seien gut als Versuche des Aufbauvermögens, aber die Ausführbarkeit bis zum Grade der Vollendung sei für ein solches Unternehmen unmöglich, weil die Tat und die Wahrheit zuerst nicht absolute Monas gewesen seien und dann aus ihnen erst die Allheit in Form der Evolution sich heraus gelöst habe. Die Einheit und die Vielheit, das ursprüngliche Leben und die Unendlichkeit des bestimmten Lebens, seien ewig und zugleich und immer untrennbar im Ganzen zusammen gewesen. „Das Prinzip, der Weltorganismus ist nur in und mit dem Organismus selbst, Erfahrung nur in Verbindung mit der Idee, nie a priori" (S. 182).

Auch in Bezug auf den Menschen, als Gegenstand gibt es keine Erkenntnisweise, die in sich ursprünglicher und sachbezogener wäre, als die Selbstwahrnehmung, oder das Selbstgefühl. Darum ist Grund und Anfang der Wissenschaft Grund und Unterfa[illegible]en einer Anthropologie, im weitesten Sinne genommen als Philosophie: Menschengeschichte, die Aspekte des individuellen, menschlichen und

absoluten Lebens gibt. Alle drei Ansichten sind nur perspektivisch richtig, soweit sie die Mitte, das eine menschliche Selbst einhalten. Eine reine, in dem ursprünglichen Selbstvernehmen fundierte Menschenkenntnis, die wirklich und wahr zugleich ist, bildet sich so nur. Darum kann verzichtet werden auf die Apriorität, auf den reinen Begriff, auf die reine Anschauung, wie auch auf die unter der Bedingung der empirischen Erkenntnis im innern, durch Kant bestimmten Sinne erhaltene wissenschaftliche Erfahrung und Methode, absolutes Selbstgefühl und absolute innere Wahrnehmung, andererseits äußere Wahrnehmung und Empfindung, sie sind gegeben und immer vorhanden zugleich mit dem Bewußtsein des Seins als des Daseins. Suabedissen zitiert C. Ch. Fr. Krause: Grundriß der historischen Logik: „Wir leben ein ewiges endliches, irdisches Leben für ein ewiges, unendliches, göttliches, es hat auch unser Leben keinen Gehalt als in und durch jenen Urgehalt" (S. 186). Das Risiko bestehe, daß eingebildete Selbstmacht und Willkür auf einen Augenblick den Menschen von dem lebendigen reellen Mittelpunkt losreiße. Die Weltverhältnisse selbst, die Umstände und die vom Menschen dazu angeforderten Kraftäußerungen brächten den Menschen schnell jedoch wieder zurück. Um seiner Individual-Würde, um der Abbildung der Idee der Menschheit in der Einzelperson willen müsse der Einzelne dieses lebendigen Standpunktes und Mittelpunktes innesein, mit Bewußtsein in dem ursprünglichen Leben ruhen und sein Herz müsse in dem Wesen leben; sonst verliere er sich und was er sei, in einer bloßen Kraftausgabe. Die vollendete Besonnenheit, (sophrosyne), in der lebendigen Gewißheit des ursprünglichen, unveränderlichen, ewigen, im Herzen des Menschen waltenden Lebens gebe nur die Ruhe, den Frieden und die Beglückung und Seligkeit im Gefühl. Im Gemüt, im Wollen eines Herzens gelte es das vereinigte, einheitliche Zusichselbstkommen zu gewinnen.

Das Thema der Preisschrift des Jahres 1808 hat Suabedissen noch weiter geführt in seiner Schrift: „Von dem Begriffe der Psychologie, ihrem Verhältnis zu den andern, besonders den verwandten Wissenschaften, und der Erkenntnißweise, die in ihr Statt findet", aus dem Jahr 1829. Eine Erläuterung des Betrachtungsgegenstandes und besonders des Begriffes von der Seele, von welchem schon seine Grundzüge der Lehre von dem Menschen (1829) ausgegangen sei, gibt er als den speziellen Zweck dieser Schrift an. Psychologie soll den Begriff vom inneren Menschen geben und würde damit das Kernstück einer Metaphysik des Lebens und der Anthropologie bieten. Von der Anthropologie sagte er bereits (Lehre v. d. Menschen S. 1): Die Lehre vom Menschen soll nämlich den Begriff des Menschen geben ..., die Bedeutung seines Daseins darstellen, soll lehren, wie er, was er nach außen ist, aus dem Innern ist, obgleich in Beziehung auf seine Außenwelt und in Wechsel-Wirkung mit ihr.

Das Ideal des Menschen als des lebendigsten Wesens verbindet die Idee als das vollendete Wissen um die Seele und um das selbstmächtige Leben. Von der Idee des Lebensbewußtseins aus gewinnt er den Boden für die Idee des Seelenbewußtseins. Frage der Psychologie ist: Wie verhalten sich Seele und Leben zueinander. Ein Romantiker hätte geantwortet: das Leben selbst soll im Menschen zur Seele werden; darin erst hat der Lebensdrang seine Vollendung, höchste Individualität ohne praktischen Lebenszweck und ohne Nützlichkeit, mühelos wie die Natur selbst zu sein[35]). „Eine gewaltige Ahndung der schöpferischen Willkür, der Grenzenlosigkeit, der unendlichen Mannigfaltigkeit der heiligen Eigentümlichkeit, und der Allseitigkeit der inneren Menschheit" (Novalis), das ist lebendige Seele und seelisches Leben. Suabedissen hätte entgegnet: durch diese Lösung sei die Frage nur noch problematischer und schwieriger gemacht, in die Willkürlichkeit und Allseitigkeit und mannigfaltige individuelle Eigenexistenz abgeschoben. Ihm ist die Psychologie als eine rationale Lehre begründbar und entfaltungsmöglich und nicht bloß eine poetische Schau und Verkündigung eines Lebensgrundes, in den man eintaucht und aus dem man heraussteigt, gefeit und gekräftigt gegen die Natur des Daseins, die uns umgibt als die Alltäglichkeit und das niedere Weltverhältnis. Man ist nicht bloß etwas von jenem Grund, was als Teil des schöpferischen Alls heraustritt, oder tragendes Zwischenstück der Brücke, über die der Schaffensprozeß hinweggeht. Das Leben, wie es gelebt wird, verlangt Vermittlung und schafft sich darum das Wissen als Weisung, strebt zurück in die Klarheit und Sicherheit des Erkennens, aus dem Vielfältigen des Wahrgenommenen und Geschehenen, zum Unmittelbaren, zu sich selbst als geistigem Sein. Das Lebenswissen gestaltet die Wissenschaft aus dem Getriebe des Lebens und aus dem Urgrund. Eine Psychologie als Lehre müsse angelegt sein, auf den Lehrbegriff von der Seele. Die S e e l e ist ihm in der Mitte des Lebens vorhanden, aber nicht der Grund des Lebens, die Seelenlehre ist die Mitte der Lehre vom Menschen, aber nicht der Grund der Lehre vom Menschen. Somit ist sie für ihn ebensowenig zu einer spekulativen als auch zu einer empirischen Wissenschaft im extremen Sinne zu gestalten. Eine allgemeine Menschenseele ist für ihn kein annehmbarer Begriff, aber der Geist ist in allen Menschen die übergeordnete Wirklichkeit, und der Geist ist die Wirklichkeitskraft der Menschenseele (Heraklit). Der Begriff des Allgemeingeistes der Kultur ist ihm ein geistiger Ordnungsbegriff und dazu ein seelischer Bestimmungsbegriff (Die Lehre vom Menschen und die Grundzüge der philosophischen Tugend- und Rechtslehre umschreibt den Begriff der Kultur stets). In und mit jeder Menschenseele hat der Menschen g e i s t ein natürliches Sein. Er ist bald Natur, bald Seele, wie die Seele bald Geist, bald Natur ist. Geistnatur und Seelennatur sind die äußersten natürlichen Seinsweisen. Die Seele ist des Geistes Kraft und Bedeutung, sein Wesen, mit ihm in die Außenwelt eingetreten, um mit ihm seine äußere

Wirklichkeit zu teilen. „Der Geist hat seine zeitliche Lebendigkeit in dem Leben der Seele, die Seele hat ihre äußerlich lebendige Wirklichkeit in dem Leben des Leibes." „Der Leib des Menschen hat den Sinn des Lebens, die Bedeutung der Lebendigkeit nur aus der Seele, die immer darin und damit ihr Wesen hat. Die Seele des Menschen trägt Sinn des Lebens und Bedeutung der Lebendigkeit nur aus dem Geiste, der in und mit ihr in der Zeit wirket und Wirklichkeit hat. Die Seele ist das Tätigkeitsvermögen, die Kraft, — die Natur in die Zeit zurückzunehmen, die Zeit in der Natur Wirklichkeit sein zu lassen oder sie auszuschalten und somit den Geist in der Freiheit und die Freiheit im Geist wirklich daseiend heraustreten zu lassen, eben die Idee als das Ideal. Alle Unterschiede in der Ausgestaltungsmöglichkeit, in Gliederung und Aufbau der Anthropologie und Psychologie, alle Lehre von der Wirklichkeit hängt für Suabedissen von der Verschiedenheit ab, mit der der Mensch, sobald er den Sinn sucht, nunmehr nach Innen zu oder von dem Innern aus mehr zu dem Äußeren seines Lebens hin Wahrnehmungsakt und Denkakt vollzieht. Ob seine Betrachtung mehr der Tiefe und Einheit des Lebens oder mehr der Ausbreitung seiner Person in Mannigfaltigkeit sich zukehrt, wird den wesentlichsten Unterschied der verschiedenen Konstruktionen bedeuten (S. 52 Psychologie). Ursprüngliche Mannigfaltigkeit der Lebenserweisungen, der sich folgenden Zustände des Lebens, und der Menschen selbst ergibt je eine mehr metaphysisch oder mehr empirisch, physisch-biologisch begriffliche Anordnung und Ausgestaltung der Lehre. Zuletzt ergibt sich jedoch, daß all dem der Einheitsbegriff, das Selbstbewußtsein des Menschengeistes in die Idee gefaßt vorgeordnet sein muß, ehe verstanden werden kann. Der Verstehende muß zuerst seines eigenen Lebens höchste Lebendigkeit innegeworden sein. So bedeutet die Mannigfaltigkeit, daß miteinander in Gruppen klassifiziert oder nacheinander in historischen Folgen gruppiert wird, nicht eine Auflösung der Erkenntnis in die Geschichte. Denn die Geschchte wird erst Geschichte durch die Hereinnahme des geistigen Prinzips, damit, daß sie den geistigen Willen, der sich in ihr verwirklichen soll oder es versuchte, aufweist. Dieses geistige Prinzip aber ist gewonnen (und wird nie anders gewonnen) aus der Erkenntnis des Ursprünglichen als des Lebendigen. Darum ist die Geschichte nicht anders zu verstehen als aus dem Selbstbewußtsein des Menschengeistes, welches dasselbe ist in der Lehre von der Seele wie in der des Menschen. Darum steht die Geschichte als Erkenntnisweise in der Nähe der Psychologie und Anthropologie, was zu zeigen die Tendenz von Suabedissens kleiner Abhandlung: „Philosophie und Geschichte" ist. Sie wendet sich (wie Nietzsches Schrift „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben") gegen diejenigen, die zwischen Philosophie und Geschichte trennende Entgegensetzungen legen. Das Selbstbewußtsein ist in der Selbstverwirklichung d. h. in dem geschichtlichen Dasein bestimmt, der Mensch kann nur von sich aus und von seinem Weltstandpunkt

aus die Welt und das Leben in ihrer Bedeutung erfassen. Selbsterkennen und voller Selbstbegriff des Lebens im Menschen sind zugleich und die Vollendung der Philosophie ist in und mit vollendetem Leben des einzelnen Menschen und aller Menschen erst vollkommen eingetreten; die Philosophie ist immer auf dem Wege zum Ziel, doch nicht so, daß alle Erkenntnis aus ihrem Grunde und Wesen herausverlegt werden muß, damit sie überhaupt imstande ist, das Leben auf das Wesen hin zu deuten, oder daß sie nur ein bloßes Erzeugnis zeitlicher Entwicklung wäre (Psych. S. 63, 64). „Denn nicht begründen soll sich dem Menschen die Erkenntnis durch ihn selbst; sein Leben soll ihm nicht das Prinzip alles Seins und Denkens sein, sondern der Standort, von wo er Tiefe und Einheit des Grundes des Ganzen erhält."

Wohl zu unterschieden ist die Idee der Geschichte der Seele von der Geschichte der Seeleninhalte, der eigentlichen Geschichte als Historie. Die Psychologie ist die Wissenschaft von den menschlichen Formen des Wahrheits- und Klarheitsstrebens, aber nicht vom Wahrheitsstreben selbst, auch von dessen Unbedingtheit aus nicht, noch von dessen Bedingtheit in der Zeit her, nicht in der Richtung auf die Einzelseele hin, noch auf die Kultur oder Völkerseele. Eine Gestaltung, Umgestaltung und Entfaltung der geistigen Erfüllung des seelischen Lebens ist zu konstatieren; dabei ist eine mannigfaltige Veränderung vor sich gegangen. „Wie" und „wann" ist eine Frage der Forschung, aber die gründliche Forschung geht in Beantwortung der Frage immer zurück auf eine Frage des Urgrundes, des Unbedingten, des Urvernünftigen, zum Urgeiste, einer Wirklichkeit, weche für Seele und Geist die Sicherheit gibt, daß ihre Gesetze und Formen des Seins und Werdens denen des Denkens und Wollens entsprechen. Die Beschränkung, der Mensch erkenne nur von seinem Weltstandpunkt aus, denselben genommen als historische Relativität, als metaphysische Subjektivität, als soziologische Milieubestimmtheit, ist darin aufgehoben, daß der Mensch nur des Ursprünglichen seiner Geisteskraft mächtig ist, als Geist aus dem Urgesetz seines Lebensdaseins gesetzt ist und nie anders zu seinem Weltstandpunkt gelangt. Vorläufige Sicherung der Wissenschaft, aber nie vollendete Erkenntnis in vollendeter Wissenschaftlichkeit hat der Mensch, insoweit er auf das Ursprüngliche, Ewige, Unveränderliche hinsieht von diesem festen Grund aus, durch die Mannigfaltigkeit des Zeitlichen hindurch, dessen Lebensbedingungen er, Stufe um Stufe, durch allen Wechsel der einzelnen Richtungen in fortschreitender Klarheit als seine Lebendigkeit sieht, die in jener ursprünglichen gegründet ist oder die nur scheinbar besteht (Psych. S. 66).

Die Idee des ursprünglichen Lebensbewußtseins steht jedem Wissensgebiet voran, gibt die Methode an, nach der es durchforscht werden soll in Richtung auf den Menschen und auf sein ursprüngliches Bild. Die Gliederung ist, damit der Mensch mächtig

werde seiner selbst, in seiner Welt und in dem Ganzen, weil das Ganze und der Mensch nur so wirklich sind. Inwieweit das Forschungsstreben davon abkommt oder darin sich hält, insofern ist es als Methode eine autogene oder heterogene für diese Wissensabteilung. Das wurde bereits klargelegt in der Darstellung der Philosophie und Metaphysik. Erwähnt wird es hier, um zu zeigen, worin der letzte metaphysische, nicht logische oder wissenschaftstheoretische Unterschied besteht zwischen dem Standpunkt Suabedissens und dem ähnlich angelegter Systeme der folgenden Zeit. Kants Kritik der reinen Vernunft hat veranlaßt, daß in der folgenden Entwicklung der Philosophie hin und wieder versucht wurde, die transcendentale Methode zu überwinden durch eine anthropozentrische Metaphysik. Meist wurde dieser Weg erst eingeschlagen, nachdem beim Ausbau einer Psychologie bemerkt wurde, daß der Mensch nicht ganz in seinem Selbst gelassen wurde bei der Anwendung der transcendentalen Methode. Es wurde dann versucht, die Psychologie als Wissenschaft anders aus sich aufzubauen oder sie auf eine Anthropologie und anthropozentrische Metaphysik zu fundieren. Letzteres geschah bei Lotze, der den Fundamentalsatz mit Suabedissen gemeinsam hat, daß alle Dinge in Beziehung stehen. Um die Wechselwirkung physischer Kräfte zu erklären, geriet er jedoch in eine extrem-spiritualistische Psychologie mit der Annahme einer nicht sinnlichen Seelensubstanz. Er wollte die Selbstverwirklichung des Geistes ganz ins Seelische jenseits des zeitlichen Daseins verlegen, über Kant hinaus, allerdings auf der Linie Kants. Dilthey versuchte ähnliches, er bemühte sich Kants Kritik zu einer Vollendung zu führen durch Beiordnung einer Kritik der historischen Vernunft. Bei seinen Studien über diese geisteswissenschaftliche Erkenntnisweise kam er immer mehr in eine anthropozentrische Metaphysik, welche er Typologie nannte. Unter den Heutigen sei an Max Scheler erinnert, dessen metaphysische Studien ebenfalls in psychologische Analyse, Anthropologie und systematische Sociologie führten. Die Dilthey'sche Linie lag nach ihrem Inhalt am meisten in der Richtung Suabedissens und Diltheys Gestaltenlehre mutet oft an wie eine differenzierte Ausführung des von Suabedissen Entworfenen. Dilthey verlangte wie Suabedissen die Metaphysik in der Selbstbesinnung auf das Leben gegründet und die Philosophie als eine geisteswissenschaftliche Grundwissenschaft. Alle seine Kategorien entspringen aus seinem Ganzheitsbegriff, der Strukturzusammenhang des Seelenlebens ist die Vorbedingung einer allgemeingültigen Wirklichkeitserkenntnis für ihn. Doch ist das geistige Prinzip nicht soweit ins Ursprüngliche, in den Vernunftbegriff zurückverlegt wie bei Suabedissen, aus Gründen, die mit der größeren Differenzierung des wissenschaftlichen Beobachtens und mit der skeptischeren Haltung gegenüber dem denkbestimmten Wirklichen als Wahren ihm in der philosophischen Haltung zahlreichere Grenzberührungen und Grenzübergänge zwischen den Weltverhältnissen des Geistigen und des Seelischen und neue leben-

dige Wirklichkeitsbestimmungen erlaubten. Der Begriff des Typischen transformierte ihm bisher Heterogenes, Fremdbestimmtes unmittelbar ins Psychologische. Die Wissensfeststellungen hatten sich seither um vieles vermehrt in Biologie und Naturgeschichte und erlaubten daher eine mit umfassenderer Klarheit angelegte Wissenschaft der Psychologie. Daß Psychisches und Physisch-Biologisches als zwei Seiten der einen Gestaltwirklichkeit, nämlich des Organischen, des Ideals vom totalen Lebendigen aufgefaßt werden müssen, dieses hatte auch Suabedissen schon zur Grundkategorie gemacht in seiner Metaphysik der Natur. Auf dieser Grundlage hat dann die moderne Naturwissenschaft fruchtbare biologische Forschungen getrieben. Innerhalb der Pychologie erschloß diese Idee das Forschungsgebiet des Unbewußten, was vorher als schlechthin unbegreiflich jenseits des Wißbaren für eine dualistische Metaphysik geblieben war. Daß die schwierigste Entscheidung in der Methodenlehre wie in der Systematik der Wissenschaft die Einreihung der Psychologie ist, und die vollzogene Einreihung nicht nur auf die Anschauung von der Seele und auf die von der Wissenschaftlichkeit schließen läßt, sondern ebenso auf alle wesentlichen Grundbegriffe der philosophischen Sinndeutung, ist von Suabedissen vor Dilthey in seiner Schrift von dem Begriffe der Psychologie klar herausgestellt. Inwieweit das Psychische und Physische als Gegensatz gedacht wird, der extrem festzuhalten ist, oder der das Denken zum Vollzug der Synthese herausfordert, insoweit zeigt sich kräftiges seinstatsächliches Denken und Klarheit der Aufgliederung der Wissenschaftsgegenstände. Die Spezialisierung der Wissenschaft, die Bemächtigung des Seins durch mechanistisches Lebensdenken in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bewirkte eine mechanistische und vitalistische Deutung des Lebendigen [36]). In der Gestaltung der Psychologie zeigen sich alle diese neuen Seiten der Deutungen wieder. Die Deutung, die im Lebendigen nur den Daseinskampf sah und zwar den physischen und materialistischen, bewirkte, daß die früheren rationalen und irrationalen Begriffe immer mehr Kampfbegriffe wurden. Die rein geistige Sinndeutung anstrebende Metaphysik aber verwandelte bisher ausgegliederte Abteilungen der Kausalwissenschaften (Biologie, Sociologie, politische Geschichte, Biographie Kulturgeschichte, Anthropologie, Enthnologie und Sprachwissenschaft) wieder zurück in seelische Begriffe. Die Psychologie war also in Gefahr, entweder nur spiritualistisch oder mechanistisch zu werden. Daß diese oben genannten Spezialfächer innerhalb der in sich betriebenen Wissenschaftstechnik von einer metaphysischen Ganzheit herkommen, drückt sich darin aus, daß innerhalb dieser Wissenschaften alle Einzelfeststellungen in der Kausalreihe gemacht werden, alle Begriffe aber die teleologischen Beziehungen der Organe und Funktionen auf die Gestalt hin geben, wiewohl diese Wissenschaften oft die Möglichkeit einer Metaphysik zugleich dabei bezweifeln. Die Gestalt ist überall in diessen Wissenszweigen das Prius, Urgrund des Grundes. Entwicklung und

Art, Selektion und Gruppe weisen nur hin auf das Ganze, nachschaffend und einfühlend, das Lebendige im Wirken offenbarend, um den Herzschlag des Ganzen zu erfassen. Ob aristotelische Entelechien, Kant'sche Aprioritäten, Schelling'sche Potenzen, der Hegel'sche objektive Geist, die Schopenhauer'sche Willensobjektivation, Bergson's évolution créatrice, Spenglers Morphologie deutlichere Funktionalbegriffe des Geistes zum Ursprünglichen hin sind als der Begriff des Lebensbewußtseins, und besser das Urrätsel und den Gegensatz von Denken und Sein überbrücken, ist vielleicht, nach Suabedissens Ansicht sogar sicher garnicht innerhalb des Philosophischen zu entscheiden. Innerhalb der Metaphysik wird das Rätsel gelöst, indem die Frage zurückverwiesen wird zu einem neuen Rätsel, das nur in einem unmittelbaren Verhältnis zu einem neuen Lebensgefühl steht und damit weniger rätselhaft für das Denken des Seins ist. Mit dieser Unmittelbarkeit des Gefühls oder auch nur Lebensstrebens wird also der Begriff neugesetzt. Dieser Vorgang der Vermittlung zwischen Urrätsel, Klarheitsstreben und Lebensgefühl ist die tiefgründigste Verbindung zwischen Psychologie, Metaphysik und Philosophie. Daß wir heutigen Menschen meistenteils ein sensualistisches Denken einem metaphysischen vorziehen, daß wir fast durchweg eine naturalistisch gestaltete Metaphysik anerkennen (ob die Schelers oder Klages, oder Diltheys oder Nietzsches), offenbart nur, daß uns das Urrätsel von Denken und Sein in einem naturalistischen Gefühl am ertragbarsten zu sein scheint. Für die Denktechnik und Formalphilosophie liegen die Unterschiede der Problemlösungen anders; was die Systematik der Kategorien und Ideen des Apriori und des Absoluten deutlich machen kann, ist, klar zu betonen am Gegenständlichen den Abstand, der vom Denken zum Wahrnehmen, vom nooumenon zum phainomenon hin besteht oder der aufgehoben wird durch eine Identität des Denkens und Seins, durch einen Vermittlungsbegriff, wie etwa den des Lebens bei Suabedissen. Ob ein solcher Begriff unklar und undeutlich ist, läßt sich beurteilen vom Begriff des Lebens aus so gut, wie von dem des Denkens und des Seins. Da in der Geschichte der Philosophie Suabedissen mit seinem System direkt nicht weiter gewirkt hat, ist seine philosophische Eigentümlichkeit aus dem Analogon mit den Versuchen ähnlicher Kategorienlehren zu werten. Ihn vom Begriff des Lebens und des Seins aus zu beurteilen, heißt, festzustellen, was er als philosophischer Typus gewesen ist und was seine Philosophie unter den Möglichkeiten menschlicher Grundwahrheiten herausgenommen und ausgewählt hat. Dies Urteil wollen wir aber erst am Ende unserer gesamten Abhandlung fällen.

Suabedissen sagt zu Recht, daß das Leben mehr Gedanken ursprünglich vermittle, als das Denken dem Sein gibt. Dieser Satz hat aber nur Sinn, wenn der andere mit dazugesetzt wird, daß das Leben als das Lebendigsein im Ganzen die Denkvermittlung zu seiner Ursprünglichkeit nötig hat. Schon zur Zeit Suabedissens

setzte die Art metaphysischer Glaubenshaltung ein, die sich über die Historie als Wissenschaft zur wissenschaftlichen Metaphysik, zum Historismus hin entwickelte und so die Kant'sche kritische Philosophie überwand. Heute wendet sich dieser Historismus wieder zurück zu einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie, um wieder eine neue Glaubenshaltung im Sein vom Denken aus zu gewinnen, kommt also wieder an jene Grundbegriffe heran, die bereits Suabedissen geklärt hat. Daß er also neben C. G. und F. A. Carus, I. Fr. Fries, H. Steffens und Fr. Ed. Beneke erwähnt wird, die heute wieder erforscht werden, ist um geistiger Momente willen billig. Ist er doch demnach der „Moderne", der noch besser Wege weist und Umwege und Abwege zu verhüten imstande ist, als jene, wenn es gilt, klare und lebendige Zuordnung des Rationalen und Metaphysischen in der Philosophie zu erreichen. Er hat sich angestrengt, die rein spiritualistische Einstellung zu umgehen, ebenso die mechanistische oder organologische. Nie ist das Sein für ihn ein nur intelligibles, noch der Geist ihm aus der Naturerkenntnis allein erklärbar. In seinem Lebensbegriff hat er den reinen extremen Rationalismus wie Irrationalismus, den Ontologismus und Realismus immer vermieden. Letztlich hinderte ihn daran sein Ideal vom Menschen, nicht das von der Wissenschaft. Seine Persönlichkeit als Lehrer und sein Ideal von der Aufklärungsarbeit des Philosophen hielten ihn davon zurück. In seinen Büchern über die Lehre vom Menschen kommt das noch stärker zum Ausdruck als in seiner Psychologie und Kategorienlehre.

E. Die zeitgeschichtlichen Grundlagen seiner Philosophie oder der mit dem Idealismus gemeinsame Weg.

Führt man die Kritik an Suabedissens Grundebgriffen von den Fragen des Begriffes des Denkens aus, so weist man damit Suabedissens Problematik ihre Stelle in der Geschichte der Philosophie an. Nun denn, ist es nicht so, daß er mit seiner Geisteshaltung, seiner Begabung, seinen Mitteln und Anlagen dasselbe als Wissenschaftler kundmachen wollte, was die größte geistige Persönlichkeit in seiner Zeit mit einer gesamten Lebensgestaltung herausgestellt hat: Goethe? Insofern ist Goethe ein Suabedissen verwandter Metaphysiker zu nennen. Unmittelbares inneres Wahrnehmen, mit der Anlage des sonnenhaften Auges den Kosmos sehen, Selbstgefühl als Würde des Menschen, Vernunft als Tugend des Maßhaltens zwischen Außen und Innen, Oberhalb und Unterhalb, des Menschlichen und Seelischen, im Leben, Wissen und Sein tätig vermitteln, ist das nicht alles zurechtgedacht in Goethes Ideal? Goethe hat auch Verbindungen zu den Philosophen, die Suabedissen gleichermaßen viel gegeben haben, zu Spinoza, Jacobi, Fichte und Schel-

ling. Nirgends bei Suabedissen ist Goethe erwähnt. Selten Spinoza, weniger selten Fichte und Schelling. Jacobi ist in der Schrift von der inneren Wahrnehmung nur gelegentlich genannt (S. 26, Anm. S. 29, S. 42, Anm. 15). Nun wissen wir aus seinen autobiographischen Angaben Justi gegenüber (s. S. 9), daß er Fr. Hr. Jacobi des öfteren durchstudiert hat. Wir stellen fest, indem wir nur an unsere im letzten Abschnitt zitierten Stellen aus der „Inneren Wahrnehmung" erinnern, sogar fleißig, wie kaum einen zweiten. Herder und Hamann sind in den eben genannten Schriften überhaupt nicht erwähnt, Herder ist nicht einmal in seinen „Betrachtungen" über die Sprache (Kap. 77—82) angeführt, in der Literaturangabe der Grundzüge d. L. v. M. (S. 197) ist er dagegen wenigstens genannt. Während man über seine Beziehungen zu Goethe sagen mag, daß sie über die allgemeinen Ansichten der Zeit gingen, sind die Beziehungen zu Herder und Hamann doch wohl auch philologischer Art; sie haben ihm seine begriffsphilosophischen Fundamente mitbereitet, in geistiger Kommunikation mit Jacobi. Seine Verwandtschaft mit Herder haben wir im Einleitungskapitel angedeutet. Erinneren wir uns noch an den auf Seite 11 wiedergegebenen Schluß des Briefes an Villiers: „wurde ich zu dem Entschluß bestimmt, ... den Inhalt des unmittelbaren menschlichen Lebensbewußtseins darzulegen, zweitens .... auf die bisherige Entwicklung des Menschenlebens hinzusehen, ... was der Mensch bisher geworden ist und aus sich gemacht hat (ob mein Dasein hinreichen würde, diesen zweiten Hauptteil zu schreiben, stehe dahin)." Herders Programm war dasselbe, den Menschen, den Entwicklungsgang des ganzen Menschengeschlechts von seinen ersten durch die organische Anlage und die Umwelt festgelegten Bedingungen bis zum bisher erreichten Kulturstandpunkt als einen großen in sich geistig notwendigen und natürlich zweckvoll geschehenen Prozeß der im physischen Geschlecht von vornherein gegebenen Anlage zur Humanität zu zeichnen. Die Grundidee des Suabedissen'schen Planes und des Herder'schen ist also dieselbe. Darum sagten wir in der „Einleitung", Suabedissen hätte wie Herder aufklärerisches in seiner Philosophie. Der optimistische Glaube der Aufklärung, der Mensch sei die Krone der Schöpfung und seine Geschichte der geistige Beweis des höchsten natürlichen Lebens, ist bei beiden vorhanden. Herder hat Punkt 2 des Suabedissen'schen Planes jenes Briefes zuerst ausgeführt. Suabedissen kam, wie er schon damals fürchtete, nicht mehr dazu. Eine Philosophie der Geschichte, über welche er Vorlesungen gehalten hat, ist auch in seinem Nachlaß nicht herausgegeben worden; sie wäre ein Teil dessen gewesen, was er plante, und hätte Möglichkeit geboten, noch gründlicher das mit Herder Gemeinsame festzustellen. Auch für die Denkprinzipien Herders war von Einfluß Johann Georg Hamanns Glaubensauffassung. Diese Prinzipien sind zwar bei Herder genau wie bei Suabedissen nicht mehr mystisch, zeigen aber doch noch die Verwandtschaft zu Hamann an. Hamann hatte verkündigt: Philosophieren heißt den wahrhaften Sinn der

göttlichen Offenbarung erst lebendig in sich zu erzeugen. Vernunft hat Glauben nötig und Glaube Vernunft. Die spekulative Einheit der Gegensätze, Giordano Bruno's Prinzipium coincidentiae oppositorum ist mehr wert als alle kantische Kritik (Res., S. 153 zu vergleichen mit Hamann, Teil VI S. 301, 183). Die Philosophie ist aus Idealismus und Realismus zusammengesetzt wie unsere Natur aus Seele und Leib, was Suabedissen fast gleich formuliert. Herder hat diese Ansichten Hamanns in der Erfahrung für aufweisbar gehalten. Er hat die Erfahrungen des Glaubens weit mehr betont als Suabedissen. Er findet überall in der Erfahrung Gott. Glaube und Vernunft sind Erfahrungszeugnisse der Wahrheit des Christentums. Aller Erkenntnisgrund ist das Sein. Es erweist sich in der Erfahrung der Kraft, als kräftiges Dasein zur Fortdauer. Kraft ist eine der Hauptkategorien bei Herder wie bei Suabedissen (Zur Philosophie und Gesch. T. XIV S. 42—44, 68—70). Die Funktion des Verstandes ist Anerkennen ‚was da ist. Dazu gehört ein Äußeres und Inneres (S. 106—109, 182—183, 223—228, 236—237, 239—240). Funktion der Vernunft ist Bedingtes auf Unbedingtes zu beziehen. Der Begriff eines alles bedingenden, höchsten Wesens ist mir in mir selbst und in Allem gegeben. Mein Begriff von Gott ist die ewige Vernunft selbst. Die Vernunft darf nur sich selbst glauben und nicht ohne die Gegenstände, sondern in Anerkennung derselben. Überzeugung ist das Ding an sich. Es gibt kein Anderes. Spinozas System ist für ihn begründet in der Idee Gottes (S. 197 ff.). Die Grundanschauung Spinozas wandelt er ab durch die Leibniz'sche Anschauung vom Prinzip der Individualität, wonach jedes Geschöpf seine eigene Welt hat. Suabedissen tat das gleiche. „Das einzige und ewige Prinzipium der Individuation sehe ich an einem Faden entwickelt, der uns in unser innerstes Selbst leitet", sagt Herder. Je mehr Energie ein Wesen zur Erhaltung eines Ganzen hat, dem es sich innig mitteilt, desto mehr ist es Selbst. Die Leibniz'sche prästabilierte Harmonie wird in eine reale Wechselwirkung umgebogen. Aus Gott und dem Weltall, nicht aus sich ist die Seele, und weiß dies daraus. Denn sie ist das Bild Gottes. (T. VIII S. 5—7, 23, 28—30, 33—34, 37—38). Alles in ihr ist Apperception, Bewußtsein des Selbstgefühls und der Selbstgewißheit in der Selbsttätigkeit. Das ist die eine Gotteskraft unserer Seele und ihr Medium ist die Sprache. Moralisches Gefühl, Gewissen ist, den großen Urheber in sich, sich in andere hineinzulieben. Freiheit ist, wo Geist Gottes ist. Liebe ist höchste Vernunft, das göttlichste und reinste Wollen. (T. VIII S. 38—44, 47, 50 f, 91 f.). Die allgemeine Vernunft ist dem individuellen Dasein vorausgestellt wie bei Suabedissen, und dieses in jene versenkt. Gott ist der einzig Selbständige, Urkraft aller Kräfte, Organ aller Organe und die Welt die Darstellung der Wirklichkeit seiner ewig lebenden tätigen Kräfte. (T. VIII 135 f., 148 ff., 185 f.). Das höchste Gut, was Gott allen Geschöpfen geben konnte, war und bleibt eigenes Dasein. (T. II S. 237, 248, T. I S. 147, T. II S. 250 f., 271 ff., 314, 347).

Zur Humanität und Religion ist der Mensch gebildet (T. III S. 6, 184 ff., 229—233. Dies beweist die Geschichte der Menschheit. Unser irdisches Leben ist der Keim des Zukünftigen. Manche Wendung der Herder'schen Seelenwanderungslehre war Suabedissen fremd, aber Veredelung der Seele als wahre Palingenesie des Lebens, war auch sein Ziel. Suabedissen war aber Wissenschaftler und insofern haben diese Ansichten eine Gebundenheit an den Verstandesvorgang, die sie in der geistigen Freiheit der Herder'schen Verkündigung nicht haben.

Den wissenschaftlichen Problemen Suabedissens steht am nächsten Jacobi. Bei Jacobi fand Suabedissen, was er bei Kant nicht fand: eine Metaphysik, die ihm zusagte. Jacobi imponierte ihm auch als Polemiker. Vieles, was er in der Kritik gegen andere Philosophien in seinen Resultaten gesagt hat, hat Jacobi gleichermaßen beurteilt (Res., S. 315—326, 326—344). Jacobis Forderung an den Forscher ist, er solle Dasein enthüllen, Einfaches, Unmittelbares, Unauflösliches auffinden, wenn er den Grund des Wesens der Dinge suche. Die Natur des Vernunftglaubens, des vermittelten und unvermittelten Wissens, die Vorstellung des Bedingten und Unbedingten, der Selbsttätigkeit der lebendigen Unmittelbarkeit des Seelischen, unseres Bewußtseins als der ineinandergreifenden Momente des Tuns und des Leidens, der Freiheit als eines Selbst des Menschen im Geist, des Wirklichen als der Form des Lebens und des Triebes zum Leben, der Tugend und des Gewissens, des Göttlichen und der Offenbarung, all diese Themen finden wir bei Jacobi ähnlich behandelt wie bei Suabedissen. Auf das von Reinhold geforderte Tatsachenbewußtsein wollte Jacobi seine Philosophie aufbauen. Ebenso Suabedissen. Ein Geistes- und Gottesbewußtsein müsse dies sein. Der Verstand bringe nur Dinge der Natur hervor, sei ein eingeschränktes Wesen und gehöre mit zu diesen Dingen. Zur unmittelbaren Auffassung des Realen habe der Mensch zwei Organe, Sinnlichkeit zur Wahrnehmung der empirischen Gegenstände und Vernunft zur Anschauung des Übersinnlichen. Der Verstand sei nur ein untergeordnetes Vermögen, welches die unmittelbare Erkenntnisse der Sinne und der Vernunft entwickle, in Vergleiche und ein System bringe. Die Vernunft aber sei nicht selbsttätig, sondern vernehmend; sie empfange ihre Ideen von Gott, vermöge einer inneren Offenbarung. Bei Suabedissen ist sie selbsttätig und vernehmend, eben aus der tätigen Idee Gottes heraus. Über Jacobi hinaus setzt er die Einheit des Verstandes und des Gefühles im philosophischen Wissen läßt Verstand und Gefühl in der Vernunft identisch sein und bringt nicht nur die eine Seite menschlichen Vermögens mit der Vernunft zusammen. In diesem Punkt sah er auch Spinoza anders als Jacobi. Auch die Glaubensphilosophie trägt zur Entwicklung und Leistung der Verstandesphilosophie Klarheit und Tiefe bei, was bei Jacobi dialektisch aufgefaßt und extrem gegeneinander gehalten ist, Verstand und Vernunft, Philo-

sophie und Glaube, sinnliche Anschauung und Vernunftanschauung hat Suabedissen in seiner Philosophie zueinander gebracht und ausgeglichen, zum Teil mit Ideen Hamanns und Herders. Vieles Grundsätzliche ist gemeinsam; Jacobi äußert, unsere Philosophie gehe von dem objektiven und reinen Gefühle aus, das Vermögen der Gefühle sei das Höchste im Menschen und eins und dasselbe mit der Vernunft. Die Sinne weisen dem Verstand in der Empfindung seinen Weg, die Vernunft im Gefühl. Vorstellungen des im Gefühl allein Gewiesenen sind Ideen. Vernunft ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren (Jacobis Werke Bd. II S. 20 ff.). Die unmittelbare Gewißheit ist ohne Beweise (Bd. II S. 55 ff.). Wir wissen, daß wir einen Körper haben, daß wir sind und außer uns etwas ist, ohne Beweise. Denken ist Vermitteln, spekulatives Denken ist das Wunder des Unmittelbaren (Bd. I S. 367). Von dem Denken als einer sich selbst vermittelnden Unmittelbarkeit hat Jacobi keinen Begriff, nur der Glaube leistet ihm das. Das Wahre im Zusammenfallen vom Denken und Fühlen bestehen zu lassen, diese Aufgabe hat Jacobi geahnt, aber nicht vollzogen („überflüssiges Taschenbuch S. 40 Anm."). Offenbaren, Wahrnehmen, Fühlen sind die Begriffe der Jacobischen Philosophie, Gott, Natur und Geist die seines Vernunftglaubens und hiermit seiner Metaphysik. Die eigene Seele ist nur Erscheinung des Urbildes des Seins von allem; ihr reiner Trieb ist das Herz der Natur. Vor und außer dem Wissen ist das Wahre. Vernunft ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren, nicht das Vermögen der Wissenschaft des Wahren. Es ist das Gefühl und Bewußtsein seiner Unwissenheit mit ihr gegeben, Ahnung des Wahren, des vernünftigen endlichen Wesens. Sein, Bewußtsein und Handeln ist bedingt durch ein doppeltes außer ihm, durch eine Natur unter und einen Gott über ihm. Über Natur, Freiheit und Gott weiß der Verstand eigentlich mehr, als er wissen soll, damit die Vernunft glaubt. Suabedissen sagt, Vernunft und Verstand wissen um dieselbe Freiheit, nur von dem Ursprünglichen her ist die Freiheit des Verstandes anders gebunden als die der Vernunft. Suabedissens Denken ist lebendiger und inniger. Jacobi bleibt wissentlich in unwissenschaftlicher Unwissenheit und im Halbdunkel des Gefühls. Suabedissen geht darauf aus, Gefühl und Gemüt und wissenschaftliches Denken mit gegenseitiger Hilfeleistung ins Helle zu bringen. Jacobi gerät in Subjektivität, je mehr er von der Objektivität seiner Vernunftanschauung vor der Wahrheit spricht. Das objektive Sein tritt vor den Gedanken an das absolute Sein des subjektiven Gedankens zurück. Die Idee ist noch das Prinzip vom Subjektiven und Objektiven. Denken und Sein wird zusammen mit der Erfahrbarkeit des unmittelbaren Vorfindens der Realität als aufeinander bezogen im Seinsgrund anerkannt. Ein subjektiver empirischer Idealismus wird von Jacobi vertreten, von Suabedissen aber ein objektiver empirischer Idealismus. Für Letzteren ist das Denken durch die objektive Realität des Lebens als ein Sein des unmittelbaren Wis-

sens aus dem lebendigen Gefühl des Selbst vermittelt. Die Idee ist auch bei ihm das vortrefflichste der Momente im Verhältnis des Seins und des Denkens, sein Streben also Idealismus. Der Gedanke kehrt ein in die Vernunft als in das vernünftige Sein, eben in das des Gedankens. Kants Idealismus, in welchem vor dem Gedanken das objektive Sein zurücksteht, steht im Gegensatz dazu. Suabedissens Selbstgefühl als ein unmittelbares Wissen ist eine Erfahrbarkeit, empiristisch also. Der ganze Inhalt des Erkennens ist nämlich in das Gebiet der Erkenntnisseele hinübergespielt, um das unmittelbare Wissen seines Gegenstandes im Innern des Bewußtseins zu haben und die Psychologie objektiviert sich darum in der anthropologischen Wissenschaft erst voll. Der Gegensatz von Erscheinungen und Ding an sich besteht zwar, erstere werden aber zu objektiven Existenzen gemacht und damit wird ihr Dasein dogmatisch vorausgesetzt. Indem Erscheinungen sich zu Dingen an sich verwandeln sollen, und das geschieht dabei, ist wieder eine Metaphysik vorhanden und zwar eine, in der die Wolff'sche Metaphysik und der Locke'sche Empirismus zusammengehalten werden müssen, damit das Subjekt und Objekt nicht auseinanderfällt. Die Wahrheit selbst wird in Wissen verwandelt (vgl. Einl. i. d. Philos. S. 17, Abschn. 17). Identität von Gefühl und Wissen ist ein Empfinden, das sich in die Klarheit der Urvernunft erheben muß. Wir sagten, daß Kant und Suabedissen sich im Begriff des Ideals hätten begegnen können. Das Ideal hätte für beide aber ein Begriff sein müssen, der zum Ausdruck gebracht hätte, daß das Urrätsel vom Verhältnis des Denkens und Seins zu seiner Lösung die Schaffung eines neuen Sinns verlangt, die Erhebung der Philosophie zur künstlerischen Gestaltungsklarheit und die der Metaphysik zur vollen religiösen Tiefe und Aussageursprünglichkeit. Von den Idealisten versuchte Schelling diesen Weg aufs bestimmteste zu gehen. Suabedissen geht diesen Weg mitunter. Da bei ihm von Kant aus zu Jacobi ein Weg gesucht wird und für ihn von Schelling her das Streben nach objektivem Idealismus im Auge zu behalten ist, ist zu erschließen, daß Suabedissen manches Verwandte hat mit den Kantschülern Reinhold und Schulze und den Jacobischülern Bouterwek, Krug, Fries und Calker und seine Definitionen des Lebendigen in die Nähe von Fichtes transcendental-idealistischem Begriff des tätigen Ich kamen, sein Begriff des Organischen aber ihn in die Nähe der Schellingianer Joh. Jak. Wagner und Troxler und der andern verweist. Hegel aber war sein stärkster erkenntnistheoetischer Gegenpol. Jedoch ist K. Chr. Fr. Krause (1781—1832), der zwischen Hegel und Schelling steht und einen methodologischen Empirismus verfocht, in seinen Reflexionen und Maximen Suabedissen sehr ähnlich. Man erinnere nur etwa an die aus dem Nachlaß von H. von Leonhardi herausgegebene „reine oder allgemeine Lebenlehre und Philosophie der Geschichte zur Begründung der Lebenskunstwissenschaft". Sie ist Suabedissens „Betrachtungen" in vielem nahestehend. Bestimmungen wie die der Natur, Vernunft, Idee der Menschheit,

des Rechtes, endlichen Lebens, und des Übels und Todes sind bei beiden fast gleichlautend. Krauses Begeisterung für bündische Lebensform hat den Begriff der Lebensganzheit allerdings mit Gemütswerten reichlich mehr belastet, als die Lehre Suabedissens es tat. Krause wird häufig als der Schellingianer mit den religiösesten philosophischen Grundmotiven bezeichnet und so ist es verständlich, daß Suabedissen auch unter den Schellingianern erwähnt werden konnte um seiner religiösen Motive willen, die er in seiner Metaphysik hat, ja, wie Krause, haben will.

III. Kapitel.

BEISPIELE AUSGEGLIEDERTER WISSENSCHAFTEN.

A. Suabedissens Anthropologie als Anticipation seiner Idee von der Vollendung des Wissens.

Nach Fichte wird in der Wissenschaft die Idee als Idee gefühlt und genossen (W. W. VII 60). Dies ist eine treffliche Bemerkung Fichtes zur Psychologie des wissenschaftlichen Arbeitens. Suabedissen genießt und erfühlt in der Tat in seiner Anthropologie seine Grundidee, die Wissenschaft sei der Selbstbegriff des Lebens und des Menschen (Metaph. S. 85). Wir sagen, in der Gestaltung seiner Anthropologie nimmt er vorweg seine Idee von der Vollendung des Wissens. Vollendete Wissenschaft wäre vollendetes Wissen um den Menschen. Ihre praktische Ausgestaltung führt hin zum normativen Ideal der geistigen Selbsterkenntnis, zur geisteswissenschaftlichen Anthropologie. Für Kant war sie bereits eine normative Disciplin zur Besinnung auf ideale Grundnormen: „Die Moralische Anthropologie enthält die subjektiven, hindernden sowohl als begünstigenden Bedingungen der Ausführung der sittlichen Gesetze, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze“ (Met. d. Sitten I S. 18 f.). Sie ist wichtig, aber nicht die Grundlage der Ethik für ihn. — Bei Suabedissen wird sie dann Untersuchung der Natur des menschlichen Geistes nach der geistigen Selbsterkenntnis hin (vergl. Fries, Psych. Anthrop. § 1). Die erste Darstellung seiner Anthropologie nennt er einen Versuch und was dessen Ziel war, haben wir im zweiten Kapitel unserer Ausführungen durch ihn selbst aussprechen lassen in jenem Brief an Villiers. Seine zweite Darstellung, die Grundzüge der Lehre vom Menschen, unterscheidet sich nicht nur darin, daß sie ein Lehrbuch ist, also durch einen dialektischen Zweck, sondern ebenso durch die Behandlung des geistigen Problems in der systematischen Anordnung. Besonnenheit und Liebe zu fördern und dadurch zur Versöhnung des Menschen mit seinem Dasein beitragen zu können, ist der Wunsch für beide Gestaltungen (Grundz. S. VI). Weil das Geistige das eigentlich Menschliche, das Wesentliche des Begriffes des Menschen ist,

durch welches auch das Leibliche des Menschen erst zum menschlich Leiblichen wird, bemüht er sich nun in den Grundzügen das geistige Leben ergründender auszuführen und das Leibliche nur soweit in die Betrachtung aufzunehmen, als es zum Totalbegriffe des lebendigen Menschen notwendig scheint. Daß weder die Naturgeschichte des Menschen, das ist Zeugungs- und Entwicklungsgeschichte seines leiblichen Daseins, noch die Bildungsgeschichte seines geistigen Lebens gegeben wird, geschieht darum, weil nur der Begriff des Menschen, wie er ist, gelehrt und entfaltet werden soll; trotzdem bleibt dies noch ein sehr komplexives Unterfangen. Die erste Fassung sucht noch die gewissenhafte Lösung der Aufgabe durch vielseitige gegenständliche Betrachtung, während die zweite durch die Tiefe der Gründlichkeit sicher sein will. Vergleicht man die Inhaltsverzeichnisse beider, so wird einem diese Umstellung auf eine klarere gestige Zielsetzung und eine neue Ökonomik des Abgehandelten alsobald bewußt. Das Ideal vollendeten Wissens wurde mehr und mehr für Suabedissen ein Haben und Halten im vollendeten Denken, eine philosophische Erkenntnisermächtigung am Menschen selbst (Grdz. d .L. M., S. 81 ff.).

Die Betrachtungen des Menschen enthalten als Einleitung ein Kapitel über Selbstgefühl und Selbstbetrachtung, ein zweites über die Offenbarung des Wesens der Lebendigkeit im Menschen, III. Kap. über Bewußtsein des Urlebens, IV. Kap. über Ursprüngliches und zeitlich-wirkliches Leben der Seele, V .über die Eigentümlichkeit des Menschenlebens als solchem im Allgemeinen, (A) ohne Rücksicht auf die Bestimmtheit der jetzigen Zeit, B) in der Bestimmtheit der jetzigen Zeit); dann der Hauptteil, das Verhältnis von Urleben und Leben, mit 4 Abschnitten, 1. Abschnitt: Das geistige Leben des Menschen im Erkennen betrachtet, I. der Geist als erkennendes Tun, II. das Selbstbewußtsein im eigenen Sinne und III. der Geist in seiner Beziehung auf das äußere Dasein, A) Aufnehmen, Wahrnehmen, Wirken, B) Vorstellen, Begriffe, Verstand, Systematik, IV. der Geist als freibildende Kraft, V. der Geist als Natureinheit (Gedächtnis, Zeichen, Sprache, Schrift), VI. das Bewußtsein des Ewigen in der Zeit (Vernunft, Verstand, Urbewußtsein, Abstraktion, Wissenschaft, Wahrheit, Lehre, Glaube, Gewißheit, Besonnenheit), 2. Abschnitt: Das geistige Leben als Tat, I. Wollen und Handeln, II. innerlich Handeln, Gut und Böse, III. äußerliche Erweisung, Art und Beschränktheit, IV. Treue zu sich selbst. 3. Abschnitt: Das Leben im Gefühle, I. Gefühle, II. das Menschheitsgefühl, III. Außenweltsgefühle, IV. von dem Temperament der Gefühle. 4. Abschnitt: Betrachtung des leiblichen Lebens des Menschen, I. im allgemeinen Naturleben, II. in dem Allgemeinen stehend, III. a) als Innesein im Gefühl und Empfindung, b) in der Seele, IV. im Geistigen, a) als Wechselwirkung, b) als Unmittelbarkeit und Verbindung, V. vom Leiden, vom Gesetz des Wechsels als der Gesundheitslehre, Schlafen und Wachen.

Dem folgt die „Sammlung der Betrachtung“: innere und äußere Lebensoffenbarung, Tugend, Liebe zu Gott und den Menschen.

Die Aufgliederung der Grundzüge der Lehre von den Menschen gibt in der Einleitung den Begriff der Lehre von den Menschen und einen Abriß der ihrer Geschichte. Am Ende der Kapitel dieses Buches (S. 8—20, 44 f., 345, 362 f.) hat Suabedissen jeweils Literaturangaben; es ist das einzige Buch, aus dem man entnehmen kann, in welcher Weise er in der Tradition des Fachgebietes stehen wollte[37]). Die Lehre von dem Lebensbewußtsein als eine ungeteilte Auffassung des Menschenlebens wird als erste Aufgabe ausgeführt. Seine zweite ist, eine deutliche Erkenntnis des Wesens des Menschen aus seiner ursprünglichen, inneren Mannigfaltigkeit seines Lebens und Daseins, wie es in allen einzelnen Menschen, wenn auch unvollkommen, ist, herauszustellen.

Seine dritte, das aufzufassen, wodurch das Menschenwesen bestimmte Menschendasein wird, die menschliche Individualität aus dem Mannigfaltigen und Zeitlichen als Ganzes und Ewiges, als eine individuitas ist und die Wesenserkenntnis des Menschen und die Erkenntnis besonderer Menschen ermittelt wird. Seele, Gefühle, a) aus der Beziehung seines Lebens auf sich selbst, b) und auf die Außenwelt, Neigungen, Konstitutionen, Charakter, Krankheiten der Seele, Leben und Tod sind Einzelbegriffe, die dabei entwickelt werden. Meist sind die Einleitungen und ersten Kapitel der großen Abschnitte der „Betrachtungen“ in den „Grundzügen“ weggeblieben oder in gedrängter Form verarbeitet.

Es wäre interessant, Suabedissens Anthropologie etwa mit der von C. C. Carus zu vergleichen oder mit der von Ludwig Feuerbach, um aufzeigen zu können, was moderne Editoren und Philosophen veranlaßt, jene heute beachtlicher zu finden, — oder diese mit I. F. R. Fries' Anthropologie zu konfrontieren, von welcher Ph. Gumposch urteilte, „es kann in der Tat sein Unternehmen kein ganz verfehltes oder schlechtgeführtes genannt werden“, und zu dem I. H. Fichte bemerkte: „wir dürfen Fries noch immer als einen klassischen Autor einer vielverzweigten Zwischenepoche betrachten, alle Fragen derselben sind von ihm mit Vollständigkeit und Klarheit ausgeführt worden“, was auch von Suabedissens Werk gesagt werden kann. (Gumposch Philos. Lit. S. 427). Dies würde jedoch zu weit wegführen von unserer Aufgabe, Suabedissens Schriften von philosophischen Perspektiven aus zu zeichnen. Unsere philosophische Kenntnisnahme von seinen Gedanken wird übrigens durch eine größere inhaltliche Wiedergabe und Exegese nicht wesentlich erweitert. Für uns Heutige ist es so, daß in dem Fach der Anthropologie entweder nur physische Anthropologie als allgemeine Lehre vom Menschen (im Unterschiede vom Tiere), Rassenlehre, Abstammungslehre, prähistorische Archäologie, Ethnologie und Sozial-Anthropologie, oder eine normative Gemeinschaftslehre von der Persönlichkeit und der Gemeinschaft als von der Seins-

weise der Lebendigkeit gegeben wird, daß Biologie, Psychologie und Sociologie und Physiologie ausgegliedert sind von einer physischen Anthropologie, in der Geisteswissenschaft aber wird Sinnmateriallehre und Sinnormenlehre, Gegenstandslehre der Geisteswissenschaft von der Wissenschaft als solcher, von der Kunst und Metaphysik, von Recht, Ethik und Religionsphilosophie abgehandelt. Dies hängt wesentlich von dem Prinzip und der Methode des Philosophierens, von dem Erfassen und Abgrenzen der Idee des Wissens ab. Eine Lehre aber von der Intention auf das Allgemeine und von der Verwirklichung im Besonderen ist uns ob ihrer höchsten und schwierigsten Problematik eigentlichste Metaphysik als Lehre vom schöpferischen Geist und geistigen Schaffen, Sinnsetzung selbst. Dabei ist bei richtigem metaphysischem Verständnis der Substanzkategorie der neuscholastische Weg, wie er in der neueren Ontologie begangen wird, nicht der einzig mögliche. Es ist eine Zurückwendung zur schöpferisch ursprünglichen Weltauffassung jeweils gesichert, insofern der Gestaltbegriff als Idealität und Individualität des Einzelnen und Allgemeinen im Ganzen verstanden wird, als die individuelle Erfülltheit der Welt durch den Menschen. Darin hat das Geistig-Individuelle und Urlebendige seinen Wissenszugang und zwar in höchster Klarheit, weil die Weltanschauungslehre vom Sein, vom Sinnprozeß der Geschichte und vom Universum als einer absoluten Idee nicht bloß als formalevidente Geisteshaltung aus dem Unbedingten, auch nicht bloß als eine seinswahrnehmende und sinnverstehende Geisteslage in einem totalen und darum mächtigen Wissen verlangt wird; als geistige Setzung und Schöpfung von Urgewißheit und Überzeugung des Schaffenden bei sich selbst, von einer höchsten Persönlichkeit, einem Vorbild in Sicht auf das „Normale" und das Urbild ist diese absolute Idee für uns da, wenn überhaupt die Identität unseres Sinnes als eines freien, tiefgründigen und unbedingten Übergangs zu neuen Bestimmtheiten des Seins aufgestellt wird. Um der Möglichkeit des Urteiles und der Entscheidung willen fordern wir heute diese Durchsicht und Ordnung dessen, was Suabedissen noch in dem Komplexe seiner Anthropologie zusammengefaßt hat, in jenen zahlreichen systematischen und selbständigen Gruppen. Die Anthropologie ist uns entweder Lehre von der Gattungseigentümlichkeit des Menschen und der Menschenrasse oder der Begriff der Lehre von dem Wesen des denkenden Menschen als des lebendigen, die Wissenschaftsabteilung der Geisteswissenschaften. Das Unterfangen Suabedissens ist uns eine Zusammennahme der Psychologie und der metaphyischen Sinnelementenlehre, die von der heutigen Wissenschaftslehre aus nur noch die Bedeutung einer Materialsammlung für die Naturphilosophie oder Geistesgeschichte aus Physiologie, Biologie oder Philosophie darstellt. Für ihn ist sie konsequent gestaltet, die Folgerung seiner Wissenschaftsidee. Die Literaturform seiner „Betrachtungen" (1817 erschienen) mutet an wie eine Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Parallele zu der

Hegels, die ebenfalls 1817 herauskam. Doch wie verschieden ist der beiden Auffassung von Geist, Denken und Sein, Vernunft und Leben. Über die umständliche Breite des Stiles der zweiten Fassung beklagt sich ein Recensent in der Leipziger Literaturzeitung[39]). Eine andere Recension in der Allgemeinen Literaturzeitung meint, daß das Werk: „Wenngleich des tieferen Eindringens in das innere Wesen und Wirken des Menschen ermangelnd, doch der interessanten Gesichtspunkte und Andeutungen so viele enthält, daß es sich darin seinen bedeutenden wissenschaftlichen Wert gesichert hat und besonderer Berücksichtigung würdig ist." Den Willen Suabedissens, Philosophie und Wissenschaft zusammenzunehmen und aus ihnen das Kunsthandwerk zu lernen und zu lehren, den vollen Menschen geistig erstehen zu lassen, das hat keiner seiner Kritiker wahrgenommen. Die handwerkliche Leistung an seiner Anthropologie ist tüchtig und seine Kunst, Beobachtetes zu gestalten zu seinem Idealbild vom geistigen Menschen, ist nicht gering. Da sein Idealmensch nur frei ist in der Gebundenheit zu Gott hin, so kann man von seiner künstlerischen Schau sagen, sie will auch religiöse Schau sein, und manche Kapitel seiner Betrachtungen sind so geschrieben wie Erbauungsstücke. Warf man Hegel vor, seine Philosophie sei eine verkappte Theologie, könnte man dies auch Suabedissen gegenüber tun. Hegel nannte man einen wissenschaftlichen Mystiker, Suabedissen kann man einen Schriftausleger des Weltschöpfers nennen. Nicht reine Anschauung, sondern innere Anschauung des Erforschten und Anschaubaren wollte er geben. Die letzte praktische Tendenz seiner Anthropologie war, aus dem Wissen heraus volles Lebensgefühl zu gründen. In dem Maß, wie ihm das gelungen ist, ist ihm die Gestaltung seines Wissenschaftsideals gelungen.

B. Die Tugend- und Rechtslehre und die Religionslehre als Idealwissenschaften im Geist.

a) Die Grundzüge der philosophischen Tugend- und Rechtslehre wurden 1839 herausgegeben aus dem Nachlaß. Wie bei den Wolffianern ist in ihr die Vernunft das ausschließliche Erkenntnisprinzip aller Regeln für unser Wollen und die höchste Maxime ist, immer vollkommener zu werden. Alles menschliche Handeln muß sich aus der menschlichen Natur ableiten lassen und in ihr liegen die Begriffe von Freiheit, Zurechnung und moralischem Wert der Handlungen. Wissen um die menschliche Natur heißt Klarheit haben über die Ideale des Unbedingten. Das, was in der theoretischen Sphäre die Metaphysik deutet, deutet in der praktischen Sphäre des Klarheitsstrebens die Ethik und die Gemeinschafts- und Rechtslehre. Die Ideale stehen jetzt in der Beziehung zum Handeln und zum Handelnden. Im Streben, nicht in der unbedingten, perfekten Ausführung zeigt das Ideal, was sein Sinn ist. So nur wird vermieden, daß die Wissenschaften vom Ideal kasuistisch werden bei

ihrer Sicht auf das Besondere und Ganze. Obwohl der oberste Begriff, der der Glückseligkeit oder Tugend auf Rationalität angelegt ist, holt er doch den Symbolgehalt aus dem überrationalen Gehalt des Begriffes der Vernunft. Das ist der Fortschritt gegenüber der reinen rationalistischen Rechtsphilosophie. Freiheit ist Freiheitskraft und in der untersten Stufe Willkür, auf der nächst höheren Stufe menschlicher Selbsterkenntnis wird sie erkannt als Gesetz zum Freisein, dann erst wird der Weg zur wahren Freiheit gesehen aus dem „Zu Recht" Gesetzten. Damit ist Person und Handeln, Zurechnen, Sollen, die Pflicht lebendiges Wollen in seinen wahren und wesentlichen Beziehungen als Gesetz des Willens, der Liebe, der Einsicht und Besonnenheit erkannt. Das sittliche Leben im Ganzen als ein System der Zwecke zielt dahin, das höchste Gut des Menschen in seiner Vollständigkeit und Vollkommenheit zu erfassen. Höchstes Gesetz des sittlichen Lebens ist, „daß das freie Menschenleben recht beschaffen ist, wenn es sich selbst, d. i. seinem Wesen oder Begriffe ganz entspricht". Das höchste Gebot lautet: die Vernunft, der ursprüngliche Menschengeist, die wahre Freiheitskraft soll walten in dem zeitlichen Menschenleben und sich darin verwirklichen. Suabedissen sieht wie Kant in der Freiheit das Wesen des sittlichen Lebens. Doch weist seine Maxime mehr als die kantische zurück auf die Besinnung über das Leben, die Kants mehr auf die kritische Reflexion des autonomen Handelnden. Der Unterschied zwischen Kant und Suabedissen ist in der angewandten Ethik groß. Kant verweist die Pflichten gegen Gott aus der Moralphilosophie in die Religionslehre. Suabedissen hat wie in der Metaphysik so hier eine religiöse Bezogenheit des Pflichtbegriffes. Denn für ihn hat die Freiheit ihren Ursprung in Gott. Aus Gottes Wille stammt der ursprüngliche Wille und die Tugend bringt die Kraft der Achtung und Liebe aus dem ewigen Leben in dieses zeitliche hinein. Der Zentralbegriff der Ethik ist die Tugend, die von dem Innersten aus das ganze Leben des Menschen einende und geistigende ursprüngliche freie Lebendigkeitskraft. Sie ist eine. Durch ihre wirkenden Kräfte aber gibt es die Lebensbeschaffenheit aus der Tugend, die Tugenden des Lebens, die lebendige Weiterwirkung und harmonische Auswirkung dieser Kräfte und dieser Lebensart vom Menschen zu sich selbst, wie vom Menschen zu Gott und zu dem Nächsten und auf die Außenwelt, soweit Wollen und Handeln dort von der Freiheit des Menschen und von seiner Klugheit abhängt.

An die Ethik schließt sich die Rechts-Philosophie an, sinnvoll, nicht zufällig. Recht und Gerechtigkeit sind im wahren Leben nur, wenn das Leben frei ist, wesentlich und vernünftig; stets ist der Begriff des Rechtes abkünftig vom Sinn, den man der Freiheit gibt. Recht ist, was in dem freien Zusammenleben der Menschen notwendig ist, auf daß sie menschlich, human miteinander leben können. Die Sphäre des Rechtsbegriffes ist enger als die des Tugendbegriffes und im letzteren enthalten.

Das Vernunftrecht verhält sich zu dem geschichtlichen Recht wie der Begriff des Rechtes zu seiner zeitlichen Verwirklichung. Das geschichtliche Recht ist die zeitliche Verwirklichung des Vernunftrechtes, bestimmt durch den Charakter und die jedesmalige Bildungsstufe eines Volkes und seiner inneren und äußeren Verhältnisse. Der Inhalt des Rechtsbegriffes ergibt die Urrechte des Menschen. Im Grunde genommen ist ein einziges Recht: Urrecht, das Recht jedes Menschen: als ein Mensch unter den Menschen zu gelten, das Recht auf Leben, Ehre und Freiheit. Rechte auf Eigentum sind erworbene Rechte. Eigentum ist das Recht, über eine Sache unbedingt und ausschließlich zu verfügen, über eine Sache, deren Herr, Besitzer oder Erzeuger ich bin. Die freie Verbindung von Mensch zu Mensch, Gesellschaft in jeder Art erzeugte Gesellschaftsrecht, die von der Natur ausgehende Personenvereinigung das Familienrecht, die Einrichtung des Miteinander-Lebens der Menschen, Institutionen, aus dem Streben zu einem dem Menschen genügenden Dasein hervorgegangen, bilden den Inhalt des Staatsrechtes. Die Aufgabe des Staates ist, die verwirklichte Freiheit zu sichern und die zu verwirklichende als wahre Freiheit zu ermöglichen. Des Staates Recht ist zugleich Macht und Gewalt und das Recht zur Anwendung derselben für die Bürger und an denselben, sobald sie jenseits der Rechtsgrenze sich bewegen. Gesetzgebende, ausübende und aufsehende Gewalt sind die Teilfunktionen dieses Staatsrechtes. Die Vereinigung der Gesellschaft der Menschen zum Zwecke, die Religion zu pflegen, ist die Kirche. Sie hat ihr eigenes Recht. Da das Leben des Menschen im Staate zu einer Ordnung im Zeitlichen in Übereinstimmung kommen muß, so hat der Staat ein gewisses Recht des Einspruches in jeder Gesellschaft, so auch in der der Kirche sowohl von der praktischen, als auch ideellen Seite aus. Da die Kirche als höchstmögliche Gesellschaft ein gewisses letztes Recht auf jeden Menschen beansprucht, hat der Staat als Träger der Gewalt gewisse Pflichten aus diesem Rechtsverhältnis einseitig. Durch die freie Lebenskraft, durch den Geist als den Gründer des Gesetzes sind diese Recht durch die Praxis des Lebens erst voll aufweisbar, nicht durch die leere Formalbetrachtung. In verschiedenen zeitlichen Momenten können ganz verschiedene Rechtsentscheidungen gefällt werden. Was hier im Kirchenrecht extrem in Erscheinung tritt, kann relativ in jedem Gesellschaftsrecht parallel auftreten. Daß die rechtspraktische Geltung und Überzeugung aus den Machtspannungen der Gemeinschaft entsteht, und nie der gestaltete Wille aller ist, sondern meistenteils der politische Akt einzelner Gruppen und deren Überzeugung, daß durch eine Rechtsphilosophie zuerst die Bezogenheit des Rechts auf den politischen Willen beachtet werden muß und damit erst der auf das wahre Leben bezogene Rechtsbegriff zu setzen ist, ist bei Suabedissen noch nicht erkannt. Im anderen Falle tritt eine unentwirrbare Dialektik zwischen rein rationalem Rechtslogismus und konkretem Rechtssystem bei dem Streben nach philosophischer Konsequenz auf. Oder

der Begriff der Freiheit als Vernunftfreiheit engt die Systematik der Rechtsphilosophie ein. Suabedissens Rechtsphilosophie erscheint darum weniger durch die Lebensverhältnisse und die nach konkreter Lebensklarheit strebende Vermittlung diktiert zu sein, wenn man sich klar macht, daß sie um das Jahr 1830 geschrieben ist. Die Wirkung der Hegel'schen Rechtsphilosophie war darum so groß auf die Rechtswissenschaft, weil sie diese Bezogenheit des Rechts auf die geschichtliche Willensentwicklung beachtet hatte.

b) Suabedissens Religionsphilosophie.

Als eine seiner persönlichsten Leistungen zeigt sich seine im Jahre 1831 zwischen den Grundzügen der Lehre vom Menschen und der Metaphysik geschriebene Religionsphilosophie. Im Jahre 1824 hatte er in den Mitteilungen, einem literarischen Jahrbuche, das von Fr. Rochlitz herausgegeben wurde, eine Biographie von Philipp Jak. Spener erscheinen lassen, welche sich als eine literarisch feinsinnige und inhaltlich reiche kirchengeschichtliche Studie vorstellt. Suabedissen redet von Spener als dem Freund seiner Seele. Mancher Satz in der Schrift gibt die Suabedissen eigene Glaubenshaltung [40]) wieder, seine Meinung über religiöse Freiheit der Kirche, über Priestertum und evangelischen Wortgottesdienst [41]). Manches davon stand übrigens schon in seiner Schrift „die Wiederherstellung des Christentums durch Luther" 1818. Im Vorwort seiner Religionsphilosophie betont er wie in jenen Schriften, man könne fromm sein ohne Wissenschaft, aus Gefühl im Glauben. Nur zur Sicherung der Zuversicht sei gut und notwendig, daß die Religion sich im Denken bewähre. Für das Denken leistet die Religionsphilosophie mehr als die anderen Wissenschaften. Sie setzt die metaphysische Norm aus ihrem Wissen mit. Sie ist Mitbegründerin des metaphysischen Strebens der Philosophie. In sich selbst gliedert sie sich in den Teil, der den Begriff der Religion zu geben hat und den, der den Begriff ihrer Erscheinung gibt. Die beiden ersten Teile stehen wiederum je in zwei Abteilungen: 1. Teil: I. Religion als Wissen von Gott, sein Urverhältnis zur Welt und die Mannigfaltigkeit dieses Urverhältnisses vor der Betrachtung, II. Religion als Frömmigkeit an sich oder ihrem Wesen nach betrachtet, in dem Leben des Menschen, in den Überzeugungen des Menschen von dem Laufe der Welt, in des Menschen Hoffnungen, der Unsterblichkeit und Seligkeit; 2. Teil: I. Religion als Erscheinung: Religion unter der Zeitlichkeit des Menschen. Stufen der Gottesnähe, II. Wirksamkeit der Religion in der Zeitlichkeit des Menschenlebens. Erlösung, Berufung, Buße. Die Geschichtlichkeit, Wesen und Form der Kirche, Offenbarungen Gottes und die Offenbarung gemäß der christlichen Einsicht.

Die Begründung der Religionsphilosophie geschieht nicht durch Beweise und Begriffe, auch nicht durch eine Lehre der seelischen Bedürfnisweise, sondern auf dem Fundament eines Vernunftgefüh-

les und eines Glaubens an die innere Offenbarung. Religion ist im Begriff, gegen Kant und Schleiermacher und im Anschluß an F. H. Jacobi gesetzt als lebendiges Bewußtsein und Erkennen des Gegründetseins in Gott. Der Begriff hat den Charakter einer affirmativen Haltung zum religiös zentralen Gefühl der göttlichen Nähe und Gotteskindschaft des Menschen in sich und umgeht das Negative, das die Bestimmung des Schleiermacher'schen Begriffes, Religion sei schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, für eine evangelische, biblisch-religiöse Gefühlswelt in sich hat. Religion ist das gleiche wie Frömmigkeit. Sie ist aus der Erkenntnis Gottes und aus dem Wissen vom Unbedingten als dem Urwesen ableitbar und sie ist ein Teil und zwar der tiefgründigste des Wirklichkeitsbewußtseins und das Faktum der reinen Vernunft. Hier in seiner Religionsphilosophie bekommen seine metaphysischen Begriffe, die des Urgrundes, des Urgeistes, Urwillens, Urwesens, der Welteinrichtung, der Freiheit in dem Geschaffensein, zur Vernunft, der Lebendigkeit, Tatkraft und Willenskraft erst den seinswirklichen Inhalt: Vernunft und innere Wahrnehmung als Innesein und geistige Sehkraft, Seele und Liebe, Bedeutungsauffassung des Raumes, der Zeit, der Kraft und Freiheit zum Guten. Die Religion in ihrer Erscheinung erhält ihre klare Beurteilung, Bestimmung und Wesenscharakteristik durch die metaphysischen Grundbegriffe. Was er über Vernunft und Offenbarung, Geschichte und Religion, Frömmigkeit und Ethik ausführt, ist so umsichtig und durchdacht nach den mannigfaltigsten Aspekten und Bezügen, daß man sagen kann, unter seinen Lehrbüchern ist seine Religionsphilosophie die beste Zusammenschau von Wissensvermittlung und Seinserklärung, in gelehrter und gründlicher, wissenschaftlicher didaktischer Durchdachtheit des Stofflichen. Was aus der Geschichte der Dogmen, der lutherischen und reformierten Dogmatik und Theologie, was an Problemen über die Religion und Gotteslehre in der Renaissance und Aufklärungsphilosophie, was bei Leibniz, Cartesius und Spinoza, in der klassischen deutschen Philosophie, vom Rationalismus und Supranaturalismus etwa noch problematische Bedeutsamkeit hatte, ist von Suabedissen in sein Lehrbuch hereingenommen. Keiner der Begriffe, der der Religion, der der Kirche, Gottes Wesen und Person, Gottesgewißheit, Gottes Tat, der Soteriologie, Eschatologie, Offenbarung, des Opfers, Gottesdienstes, der Gnade und Liebe ist nur philosophisch entwickelt und zeigt trotzdem nirgends den eigentlichen theologischen Gedankenweg, — ist also metaphysisch, d. h. nach einem modernen dialektischen Begriff, „theonom" ausgeführt, indem das Ontologische und das Ontische, in dem jeweils Ausgesprochenen vermittelt in der innersten Lebensbestimmtheit der Wahrheit als des Wesens heraustritt. „Für die Betrachtung des Ursprünglichen ist die Wirksamkeit des Verhältnisses Gottes zum Menschen, also auch ihre Wirkung, die Frömmigkeit, in allen Menschen dieselbe... Denn wie sie von der Einheit ihres Grundes aus allgemein ist und die Besonderheit des Menschen, dessen Leben sie durchdringet, eben

dadurch der Selbstsucht entziehet, daß sie dieselbe in die ursprüngliche Einheit und die in ihr gegründete Allgemeinheit zurücksetzt; so nimmt sie selbst ihrerseits, in diese Besonderheit einwirkend, um ihre Eigenwilligkeit aufzulösen, die Eigentümlichkeit ihrer Weise in sich auf. Also e i n e Frömmigkeit, wie e i n e Tugend, in unendlicher Mannigfaltigkeit der zeitlichen Erweisung" (S. 60).

Ebenso de Definition des Frommen: „Das wissentliche und freie Bleiben des Menschen in Gott und seine Belebung aus Gott, ist das Wesen der Frömmigkeit." Wesen des Frommen ist „wiefern es in der Beziehung auf seine Weltstellung als ein besonderes, also eigentümliches gedacht wird, sofern ist .. der Urmensch; nicht als ein allgemeiner Begriff, sondern als ein Begriff, welcher ideale Wahrheit hat, als die Menschheit, wiefern sie das geistige Leben der Menschen ist" (S. 63). Gerade der zuletzt zitierte Satz zeigt aufs beste die metaphysische Sinndeutung der theologischen Begriffe.

Oder der Begriff der Religion wird bestimmt: Die Religion ist wesentlich Wirksamkeit, ist die Kraft, das zeitliche Leben des Menschen zu heiligen und zu beseligen (S. 174). Die Wirksamkeit wird eben damit der Eintritt der Geschichte.

Oder der Begriff der Kirche wird gegeben: „als der Gedanke der Daseinsform der Religion im zeitlichen Miteinanderleben der Menschen und als die Wirkung der Religion" (S. 212 213); in der Idee der vollen Lebendigkeit der Menschen lebt die Idee d e r Kirche, die eine allgemeine ist (S. 219).

Die Offenbarung Gottes ist die Tätigkeit Gottes in der Welt, die sich selbst wissen will als geistig wesentlich (S. 220 221), als die ursprüngliche Wahrheit des Geistes, welche aus Gott der Geist des Menschenlebens ist (S. 243).

Oder Christus: „So ist die Geschichte Jesu, weil er Christus ist, der von Gott geweihte, der geistige Urmensch — die Bedeutung der geistigen Lebensgeschichte des ganzen Menschengeschlechtes" (S. 261).

Das Christentum ist die Erlösung und zugleich die volle Offenbarung; das Leben in Gott: Das Leben der Wahrheit, der Freiheit und der Liebe ist das Leben in ihm und aus ihm. Religion ist von Gott aus betrachtet das Leben des Gottes Geistes in den Seelen der Menschen, von den Menschen aus betrachtet ist sie das Leben der Menschenseelen in uns aus Gott.

Sicher ist, daß Spinoza ihm schon sehr frühe Eindruck gemacht hat mit seiner Idee der Nähe Gottes zum Denken hin und ihm dieser Eindruck bei seiner Art der Fassung des Gottesgedankens, die zwar von Spinoza in Einzelheiten verschieden ist, in dieser bejahenden Gesamteinstellung wirksam geblieben ist. Man erinnere sich (zu Rel.-philos., Seite 40, 45) daran, was Spinoza sagt: Gotteswille und Verstand sind dasselbe, Gott ist die ewige Einheit, das absolute Sein, die Substanz, die schaffende Natur. Die Einzeldinge, auch der Mensch, sind nur modi der unendlichen Attribute dieser göttlichen

Substanz, die sowohl Geist als Materie ist. Alles Sein und Geschehen folgt mit logischer Notwendigkeit aus Gottes Wesen. Er handelt frei und zugleich notwendig. Auch von Jacobi her kommen Einwirkungen: Die Persönlichkeit und Lebendigkeit Gottes ist der wichtigste Satz seiner Religionsphilosophie. Er hat also auf den Inhalt von Suabedissens Religionsphilosophie gewirkt, während Spinoza mehr auf die formale Durchdenkung Einfluß bekommen hat. Nach Jacobis Ansicht erfassen wir das Göttliche unmittelbar im Gefühl oder Glauben. Damit scheint allerdings Schleiermacher (Red. üb. d. Rel. S. 76): „Es ist das Eins und Alles der Religion, alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als eins und dasselbe zu fühlen und unser Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott" näher Jacobi zu stehen als Suabedissen. Spricht Suabedissen in den Grundz. d. L. v. d. Menschen. S. 161 aus: Willen und Kraft aus dem Urwillen und der Urkraft erkennen, und sich alles Eigenwillens gegen diesen Willen als des Willens des Heiligen im Menschen begeben und von ihm beseelt sich besonnen und tatkräftig gegen die Außenwelt wenden, insofern sei Religion im Handeln und Wollen des Menschen, so steht er damit näher bei Fichte und Kant, für welche das moralische Gesetz zur Religion führt. Suabedissen steht zwischen Kant und Schleiermacher, zwischen einer Lehre, der die Religion als ein Wollen des Guten gegeben ist, und einer, der sie im Gefühl des Guten vermittelt wird. Religion ist das Gefühl der Weltharmonie. Aber diese Harmonie erweist sich im Handeln aufs Ganze durch ein gütiges frommes Leben.

Durch die Veröffentlichung der zwei Bände Quellen: „Östliches Christentum" durch Hans Ehrenberg[42]), haben wir nicht bloß Gelegenheit leicht Kenntnis zu bekommen von den russischen Religionsphilosophen des 19. Jahrhundert, wir erfahren auch zugleich hier etwas von der geschichtlichen Wirkung der deutschen idealistischen Philosophie in der russischen und von dort in der Weltliteratur der Russen dieses Jahrhunderts. Es ist einleuchtend, daß Schelling, der in seinen Spekulationen viele Berührungspunkte mit der griechisch-orthodoxen Theologie hatte, den stärksten Einfluß gehabt hat. Es ist bedauerlich, daß Schellings Zeitgenosse dorthin überhaupt keinen Vermittler gefunden hat, steht er doch weitaus am sachlichsten in der christlich-theologischen Tradition und dem Verständnis der evangelischen Quellen am nächsten und faßte er systematisch doch am klarsten die historische Wesentlichkeit von Kirche, Religion und Frömmigkeit, Gemeinde und Gemeinschaftsbedeutung des Christentums auf. Im Sinne der religionsphilosophischen Bewußtmachung hat er das damalige evangelisch-reformierte Kirchenleben der erfahrbaren Wirklichkeit gemäß wiedergegeben. Ohne mit einem Apriorismus der Vernunft den Gottesgedanken erkenntnistheoretisch und ethisch begrifflich zu begründen und ohne sich auf die Psychologie dabei zu beschränken, aus dem Begriff des urgeistigen Lebens heraus hat er seine Religionsphilosophie ent-

wickelt. In dieser positiven Verhältnissetzung des ewigen Gottesgeistes zu dem Geiste des Menschen im ganzen wie in den Unterabteilungen liegt die wertvolle Leistung seines Buches, und wäre es auch heute noch von Interesse für die Theologie.

IV. Kapitel.

SUABEDISSEN ALS PÄDAGOGISCHER SCHRIFTSTELLER UND IDEALISTISCHER EMPIRIKER.

Eine allgemeine Erziehungslehre hat Suabedissen nicht geschrieben. Auf dem Gebiete der Pädagogik zeigt er sich mehr als Schriftsteller, der sich freut, freizügig die eine oder andere Qualität des menschlichen Gemütes und des Zweckes der Erziehung, der bildenden Wirkung des geistigen Menschen zum Nächsten hin zu zeichnen. Schreibt er aus seiner Tätigkeit als Lehrer heraus, ist er der idealistische Empiriker, der sich gerne in seiner idealen Kunst wie ein Pestalozzi ausgibt. Oft schreibt er wie der Künstler von der Kunst, wohl wissend, daß die Kunst mehr ist, als das Schreiben über sie und daß doch durch die schriftstellerische Rechenschaft manche klarere Handhabe der techne vermittelt werden kann.

Über Suabedissens Kasseler Schultätigkeit urteilt Weber in seiner Gelehrtengeschichte Kassels: „Suabedissen war ein guter Humanist und denkender Kopf, der bei scharfem Verstand und klarer Einsicht ebenso selbständig zur Durchbildung in der Philosophie zu gelangen strebte, als in seinem amtlichen Wirkungskreise alles zu prüfen und seiner eigenen Überzeugung zu folgen pflegte ... Reich an praktischen Erfahrungen und theoretischen Kenntnissen des Schulwesens, im Besitze einer musterhaften Lehrmethode und der seltenen Gabe, nicht allein zu organisieren, sondern auch das Organisierte zu leiten und in Gang zu halten (S. 370).

An dieses Zitat dachten wir, als wir in dem Einleitungskapitel, S. 4, davon sprachen, in Suabedissen den Typus eines Philosophen aufzeigen zu können, der in seiner Metaphysik und philosophischen Anthropologie von nichts anderem als von dem Menschenideal und dessen Bestimmung schrieb, das nur durch Bildung und Erziehung ganz zu seiner bestimmten Wirklichkeit komme, welches aber stets durch Unvernunft und Seelendumpfheit gefährdet sei, falsch oder oberflächlich oder entstellt zu werden. Sobald wir seine pädagogischen Schriften ihrem philosophischen Gehalt nach betrachten als eine Seite seiner Produktion, offenbaren sie uns, daß von ihnen aus die metaphysischen Symbole und sein Wollen mit dem Ethos seines Charakters zusammen gesehen werden können. Sätze, die im Zusammenhang seiner Metaphysik oft nur formale Erkenntnisse zu haben scheinen, Kapitel und Themen, die in seiner Anthropologie oft den Eindruck erzeugen, als seien sie doch nur ob des von ihm getadelten Viel-Wissens eingegliedert, schließen ihre eigentliche Ab-

sicht und systematische Notwendigkeit für Suabedissens Philosophie dem auf, der sie mit den pädagogischen Schriften zusammenhält. Was Weber über den Schulmann Suabedissen schreibt, er hätte nicht allein zu organisieren, sondern auch das Organisierte zu leiten vermocht, läßt sich auch übertragen in das Urteil über den Philosophen: er dachte nicht nur Gedanken, sondern dachte sie auch bis zu dem Ende, wo sie allein als Besitz in der Wirklichkeit des Menschen vorhanden sind und sein können und wo das Leben der systematisierenden Gewalt gegenüber dem Lebendigen durch das Gedachte ein Recht der Anwendung zuspricht, nämlich für die Vermittlung des Guten von Mensch zu Mensch und vom Menschen für den Menschen, für die Erziehung der Jugend und für die Zucht der Gesellschaft. Seine pädagogischen Schriften weisen fast alle, um vollständig begriffen zu werden, den Leser weiter zu seiner Metaphysik und Anthropologie. Ihre praktische, gedanklich-ethische Konsequenz wünscht Suabedissen nicht durch Befehl oder durch Einsicht ihres Vorteils angenommen vom Leser, sondern sie sollen durch die Vernunft ihres höheren Wertes an sich Aufnahme finden. Freilich haben die Schriften auch im Einzelnen gelesen ihren Wert, wie sie auch einen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte seiner Persönlichkeit darstellen. Zeitlich genommen sind sie meistens vor den „Betrachtungen" geschrieben, später nur seine kleine Lutherschrift und seine Spenerbiographie, falls man überhaupt diese beiden Schriften als Beiträge zur Sozialpädagogik gelten läßt. Die Aufsätze pädagogischen Inhaltes vom Jahr 1804 wollen seine Bereitwilligkeit „ohne viel Wichtigkeit" zeigen durch die allgemein verbreitete bessere Entwicklung der Anlagen der Menschheit Nutzen zu stiften. Der erste Aufsatz — im ganzen sind es 7 — stellt die Maxime auf: Der Geist der Erziehung ist die Idee von der totalen Ansicht der Natur und der Bestimmung des Menschen. Wahre Erziehung ist Bildung des harmonischen Charakters aus den Naturgegebenheiten der verschiedenen Menschentypen. Der zweite Aufsatz gibt eine Psychologie des Wunderbaren für den Zweck der Erziehungspraxis. Der dritte führt dies anhand von Plutarch aus und bringt es in Zusammenhang mit der Psychologie des Aberglaubens. Der vierte geht über den Wert der Philosophie, für einen einheitlichen Erziehungsgeist. Der fünfte und sechste wirbt um das Verständnis von Pestalozzis Ideen.

Die Briefe über den Unterschied in der Erziehung der Knaben und der Mädchen, vom Jahre 1806 ist seine gründlichste individualpädagogische Analyse, eine Weiterführung von Gedanken Rousseau's und Pestalozzi's. Sie hat in der Diktion Witz und Ironie, ist geistreich und phantasievoll und voll kluger Lebenserfahrung und wirbt mit großer Ausführlichkeit Freunde für eine bessere Erziehungsweise der Kinder, insbesondere der Mädchen. In der Analyse der Gesellschaftsstrukturen erinnert sie an den „aufklärenden" Montesquieu. Sie offenbart in der liebevollen Konkretion des Situationsverständnisses den gütigen Familiensinn eines väterlichen Er-

ziehers. Brief 1—4 bestimmt den Unterschied zwischen Mann und Weib und wendet die Erkenntnis auf die Erziehungsphasen an. Brief 5 redet von der intellektuellen, moralischen und religiösen Ausbildung, Brief 6 „Das Weib soll natürlich gut sein, der Mann aber durch seinen Willen gut werden" (S. 87). Brief 7: Der Anspruch der Frau auf höhere Bildung. Die Beipflichtung zur vorgetragenen Lehre.

Was Suabedissen über die Psychologie der Sympathiegefühle und Liebe in Brief 3—4 sagt, über die seelischen Grundverschiedenheiten der Geschlechter und ihren Sinn auf Einheit, ist von einer letzten metaphysischen Position des Seins als des Lebensgefühls in Tateinheit mit der Idee des Ganzen bestimmt, läßt sich die Leitmotive der Gedankenentfaltung von Plato her geben und führt hin zu einer verfeinerten Auffassung der anspruchsvollen klassischen Idealität der modernen Kulturmenschheit, und steht mit ihrer Geistigkeit in der Reihe der Ideen eines Schleiermacher, Jacobi, Schiller und Schelling (S. 29, 36, 43, 53, 90 u. 108). Tugend ist ihm Ausweis einer Erziehung, Tüchtigkeit zur vollkommenen Ausfüllung lebendiger Anlagen, Kraft der Mäßigung Fähigkeit der Einordnung (S. 116 113). Die Tugend ist die Menschheit selbst; was also seiner Metaphysik als einer formalen Reflexionsweise eigen zu sein scheint, ist hier aus einer kräftigen Anerkennung einer weisheitsvollen Lebenstüchtigkeit gesagt, jener, die von den Griechen und Römern auf uns als deren Bildungsideal gekommen ist und von uns als d a s humanistische bezeichnet wird, und ist ergänzt durch die Freiheit, die die Moderne als neue Schönheit und Wahrheit des Gesamtmenschlichen sich zugelegt hat aus der christlichen Durchdringung der Kultur heraus, die Angemessenheit der Seelenbildung aus Frömmigkeit und die Zugabe der Grazie der einen guten Teil des Geselligen wesentlich mitbestimmenden Frau. Wie bei Rousseau heißt es: „Jeder Geist hat seine eigene Gestalt, in deren Sinne er gelenkt werden muß, und der ganze Erfolg des Erziehungswerkes hängt davon ab, daß er nur ja eben gemäß jener angeborenen Gestalt und nicht gemäß einer ihm fremden erzogen werde."

Der 1808 erschienene Beitrag: Zur Entwicklung der Methode der Erziehung ist im Grund des positiven wie des kritischen Teiles auch aus dem Grundsatz seiner Metaphysik heraus entwickelt. Die Art der Erziehung sei, nicht vielerlei Kenntnis zu geben, auch nicht bloße Kraft, sondern Freiheit der Kraft und Klarheit der Erkenntnis zum Wachsen zu bringen (nach dem Ideal Pestalozzi's), die Entfaltung des Göttlichen im Menschen an den Tag des zeitlichen Lebens zu bewerkstelligen. Die Eigenschaft der Form habe nur als der Ausdruck des Wesens Wert und Wahrheit. Die Erkenntnis des Lebens im Menschen ist die Wahrheit und der Anfang des Gebrauches, der Praxis, (wie Goethe; vergleiche unter den heutigen A. Schweizers Ethik). Die Totalität der Methode könne ein einzelner garnicht zeichnen. Er betont damit die unendliche Progression der Wahrheit und der Erkenntnis derselben wie sein späterer

Nachfolger auf dem Marburger Lehrstuhl, P. Natorp, der übrigens nicht bloß über seine Beziehung zu Pestalozzi's Ideal mancherlei Gemeinsames mit Suabedissen hat [13]). Wir fassen seine Beiträge in der „Zeitschrift für das Vaterland" von 1809: „Erhebungen" und den Vortrag: „Zur Wiederherstellung des Christentums durch Luther", 1818 mit der Biographie Speners in eine Betrachtung zusammen, und entnehmen diesen einige Sozial- und nationalpädagogische Ansichten Suabedissens.

Spener und Luther sind ihm Vorbilder aus der Geschichte seines Volkes, dem anzugehören als geistiger Bürger, ihn nicht nur stolz macht, sondern auch verpflichtet, und sind ihm Befreier des Menschen aus falscher und irreligiöser Unfreiheit. Die Kraft des Geistes macht sie zu Reformern und läßt sie die Abwegigkeit von Revolten des inneren gegen das äußere Leben umsteuern, von welchen der Frömmigkeit nie dauernde Förderung gekommen sei. In der Einleitung zur Lutherschrift versucht Suabedissen eine Stufenlehre der Heilsgeschichte der Religionen aus dem Begriff der Seelenanlage als Kraft und Liebe zum ewigen Leben aufzustellen. Die Entfaltung dieser Anlage habe im Lebenswort Christi vom Geist und von der Liebe ihren Höhepunkt erreicht und die Leistung der Reformatoren sei gewesen, sie in diese Lage wieder zu bringen. Das Leben Speners ist ihm ein Beispiel dieser Wirksamkeit aus Wahrheit und Gottseligkeit und innerer Freiheit.

Seine Beiträge in den „Erhebungen" fließen aus jenem Idealquell, aus dem auch der von ihm hochgeschätzte Fichte schöpfte, aus der moralischen Verpflichtung und Bindung an die Nation. Dem Vaterlande ist in der Zeit der Not zu helfen mit dem, was jeder als Bestes zu geben vermag und was er nur gibt aus dem von dort früher Empfangenen. Für Suabedissen hieß das, die aus dem Kulturgut seiner Seele geschenkte Gesinnungstüchtigkeit durch Lehre weiter zu geben an die, die dasselbe Schicksal wie er erdulden, ohne die Freiheit und Kraft zu haben, ihr Wesen daraus erhöhen zu können. Da ein Volk kein Vernunft-, sondern ein Naturgebilde ist, ist das, was ertüchtigen will, jene Seite der Lebendigkeit seines Volkes, die in ihm zur lebendigsten Eigentümlichkeit geworden sei, die Kraft des auf das Gute in Natur und Seele gerichteten Denkens, das durch die Muttersprache ihm und andern vermittelt worden sei und werde. Förderung und Schutz der Sprache für das Volk will er sichern, weil er die Bedeutung der Sprache als Mitträgerin und Mitzerstörerin der Volksseele kennt (Aufsätze in Nr. 5: Etwas von einer hanseatischen Gesandtschaft der vorigen Zeit, Nr. 10, 11, 12 über einen falschen Kosmopolitismus, Nr. 35, 36, 37: kein Patriotismus ohne Achtung und Liebe der Muttersprache, Nr. 6: Warum ist der Deutsche immer bereit, mit dem Ausländer in dessen Sprache zu reden (Der Aufsatz in Nr. 71—75: Sind wir Männer oder Greise, der von Dr. Justi ihm zugeschrieben wird, ist wie die Aufsätze Nr. 17, 18, 43, 44, 45, 49 mit Z. signiert, Nr. 17, 18 tragen nicht den Stil Suabedissens). In der Absicht wollte er dasselbe wie I. G. Fichte,

im Erfolg aber steht er bei Herder, nur daß jener für das Menschheitsideal, er aber für die nationale Eigentümlichkeit zur Besinnung auf die Muttersprache aufrief. Gesunde nationale Empfindungsart wehre allein jede kosmopolitische Spracheitelkeit ab. „Sprache ist Freiheit im menschlichen Dasein", heißt es schon in seinen „Betrachtungen" [44]); Volkssprache ist Freiheit im nationalen Dasein und Daseinskampf, sagt er hier. Die kulturpädagogische Absicht seiner Schrift „Philosophie und Geschichte" von 1821 sei hier noch einmal erwähnt, die in der geistesgeschichtlichen Epoche der Parteisüchtigkeit zwischen Philosophie und einsetzendem Historismus vermitteln wollte. Viel erreichte sie allerdings nicht. Natur und Geistesleben zu einem höheren, umfassenderen Leben zu vereinen, Kenntnisse im einzelnen sich nur zu erwerben zur Verinnerlichung des Ganzen, Vernunft um der Sittlichkeit und Tugend willen haben und das Leben im klaren Bewußtsein seiner Bestimmtheit und Tiefe sehen und wirken lassen, dies bedeutet ihm Erziehung. Zucht halten, klar denken und lehren, innerlich wahrnehmen und im Leben das Wahre vermitteln, damit erfüllt ein Gelehrter seine Bestimmung in seinem Lebensverhältnis. Das Letzte ist ihm nicht die Abstraktion, sondern die Konkretion des Menschlichen im geistigen Miteinandersein. Die rechte Moral ist auch ihm die menschenliebende Tat. Hätten wir die Schilderung seiner Persönlichkeit von seinem Freund E. Platner nicht [45]), wäre es uns dennoch leicht, aus seinen theoretischen und praktischen Schriften diese Ausgeprägtheit seiner Person festzustellen. In all seinem Tun zeigt er sich so: er glaubte an den Menschen als an den zum Guten Bestimmten ohne pessimistische oder skeptische Vorbehalte. „Der höchste Grad der Vernunft ist erreicht, wenn der unmittelbare Zusammenhang aller Einzelhandlungen mit der Unendlichkeit der sittlichen Welt und die Einsicht, daß der individuelle Wille der Idee dieses Zusammenhangs entsprechen soll, zum klarbewußten Bestimmungsgrund des Handelns geworden ist." (Wundt). Nicht anders lautet die Forderung Suabedissens an die Haltung des vernünftigen Menschen, ob Zögling oder Erzieher. Alle Erkenntnisvermittlung, „die nicht aufgenommen in die Tiefe der Vernunft und aus ihr beseelt ist", alles erkennende Tun, das nicht vom Urbewußtsein durchdrungen, ist eitel, das Entleerte, vanum. „Eitelkeit ist zusammengesetzt aus lauter abgelegten Tugenden", dieser Satz Bergsons [46]) könnte auch unter den vielen Notizen stehen, die Suabedissen zur Enthüllung der menschlichen Eitelkeit in seiner Anthropologie und in seinen Erziehungsschriften niedergeschrieben hat (Betr. Kap. VI 85—86). (Briefe über den Untersch. S. 90, Erheb. Nr. 11, 12, Lutherschrift S. 34, 35, 36). — Seine pädagogische Glaubensregel heißt:

Wie es nur e i n e Menschheit gibt, so gibt es nur e i n e Methode zu ihr hin zu erziehen, die Aufforderung zum Guten: die Tugend kann nicht eingegeben werden, sie ist der Grundtrieb des Menschen, der vom Erzieher nur erregt und herausgehoben werden kann, indem lebensvolle Güte gutes Leben erweckt (Briefe über den

Unterschied S. 113—116, Methode S. 7). Wer nicht an die Tugend glauben will, derselbe will auch seinen Geist nicht aufschließen, der kann auch nicht sich würdig mit Philosophie oder Metaphysik befassen.

V. Kapitel.

SUABEDISSENS METAPHYSISCHER TYPUS.

Sucht man nach, wo noch nach 1835 der Name Suabdissens außerhalb fachwissenschaftlicher Einordnung zitiert wird, so findet man ein einziges Werk, das von einer historischen Wirksamkeit Suabedissens noch redet. In jener, schon in der Einleitung genannten Biographie über Georg Karl Winkelblech, einen ehemaligen Marburger Dozenten, dann sozialpolitischen Pionier und Abenteurer, Vorläufer von Karl Marx, schreibt Dr. W. Ed. Biermann[47]) in Bd. 1 S. 20—21 von Suabedissens Einfluß auf seinen Schüler Winkelblech, auf dessen panpolitisches Ideal der Liebe und Gerechtigkeit; die Ablehnung des reinen Rationalismus, die religiöse Grundlage der gesamten Weltanschauung, die Versöhnung zwischen Vernunft und Offenbarung, seien Gedanken, die auch der christlichen Gesellschaftslehre Winkelblechs zu Grunde liegen dürften. So könnte die Aufgabe einer Wiedererinnerung an Suabedissen darin gesucht werden, Beziehungen zu setzen von dem Humanismus militans desselben über die Gesellschaftsidealisten hin zu unserer heutigen wichtigsten Problematik der Lebensphilosophie, nämlich der Existenz, in der der Geistige für das vollere Leben voraus- oder mitkämpft oder dies nur hemmt oder zwar selbst nur mitlebt als das Kulturluxus-Symbol. Aber das wäre ein schlechter Dienst an Suabedissen und seinem Werk. Ihm kam es in der Tat nur auf Bewahrheitung der Person vor der Person an. Sein Beitrag zur Wahrheitserkenntnis und Lebenseinsicht berechtigt also immer nur zu der Frage: Wie stand er vor dem Problem, das der Einzelne philosophierend vor den Lebensrätseln hat.. An die Probleme war er wie die meisten seiner Zeit durch Kants Tat herangeführt und in Entscheidungen gestellt worden, die ihm eine größere Wahrheit enthielten als die nach den wahren oder besseren Gesellschaftsverhältnissen.

Kant hatte ihm wie anderen seiner Zeit die unmittelbare Erkenntnis unserer Vernunft nicht voll geklärt, sondern nur die Verhältnisse, wie wir uns derselben bewußt werden, festgestellt. Er suchte also, wie viele andere, eine Erkenntnis, die über die in Urteilen reflektierte hinaus aufgefaßt und vermittelt werden könnte. Er spricht in seinen „Resultaten" am Ende S. 442 ff. davon, wie er die Situation der Philosophie am Anfang seiner Teilnahme an ihren Problemen sah. Auf 3 bestimmte Gesichtspunkte gebracht, sah er die Verhältnisse, die die Mittelbarkeit der Erkenntnisse zum Ausdruck brachten, „so daß man entweder das Objektive und Subjektive beides ursprünglich abgesondert bestehen und durch beider

Mitwirkung das, wodurch sie aufeinander bezogen werden, die Erkenntnis, entstehen läßt; oder daß man das Subjektive vom Objektiven ableitet, und die Erkenntnis als Wirkung der Materie erklärt, oder daß man umgekehrt das Objektive vom Subjektiven ableitet und die Erkenntnis in die durch Reflexion mögliche Unterscheidung und wechselseitige Beziehung zweier ursprünglicher vereinigter Tätigkeiten, die aber jetzt als Objekt und Subjekt erscheinen, setzt, kürzer: das Problem muß entweder durch den Dualismus (Empirismus oder Rationalismus) oder durch den Materialismus, oder durch den transcendentalen Idealismus gelöst werden". Die Geschichte schien ihm aber bewiesen zu haben, daß die zwei ersten Ansichten keine genügenden Erklärungen geben würden und also das Problem nur durch einen transcendentalen Idealismus oder garnicht auflösbar sei. Der Skeptiker, der letzteres verfechte, sei so sehr Freund des gemeinen Menschenverstandes, daß er immer nur behaupte, man könne nicht mit Sicherheit über die Aussprüche und Tatsachen desselben hinaus. Der Idealist aber werde nie das Lächerliche versuchen, den geimeinen Menschenverstand bekehren zu wollen, da er ja gerade denselben zu erklären suche. Trotzdem versuchte Suabedissen vom Beginn seiner philosophischen Bemühungen an einen vierten Weg ausfindig zu machen, der die Sicherheit des gemeinen Menschenverstandes über die Tatsachenerkenntnis ebenso gewährte, wie er den festen Reflexionsgang und das kritische Vermögen des transcendentalen Idealismus wesentlich in sich haben sollte. Spinozas Begriff der Selbstverwirklichung des Geistes, causa sui, ferner der der Vernunft als der adäquaten Ideen von den allgemeinen Eigenschaften der Dinge und schließlich der der anschauenden Erkenntnis des Wesens der Dinge als der adäquaten Idee des formalen Wesens der göttlichen Attribute (Res. S. 144), diese Erkenntnisbegriffe gaben ihm Richtung in seinem Streben und er versuchte diese weiterzubilden in der Auseinandersetzung mit Kant und mit Anhängern Kants. Er rechnete sich zu jenen, die „das Gefühl der Reflexion auf sich selbst, seine Natur und sein Vermögen nicht für den größten Vorteil hielten, welchen der philosophierende Verstand aus der ganzen philosophierenden Zeitperiode ziehen konte". Er war vielmehr überzeugt, daß in den Spekulationen Plotins, Brunos, Spinozas „je ein höchstes Ziel" erreicht sei. Was er somit weiterbildete, wollte er in eine erfaßbare Einheit bestimmen auf ein metaphysisches Ganzes hin, das ihm am meisten durch die neue Art der philosophischen Beschäftigung gefährdet schien [48]), nämlich auf die Seinsbestimmung des Menschen hin, auf die der Welt und auf die des Grundes der Welt und des Menschen in einer Einheit. Radikal und unversöhnlich, leidenschaftlich und selbstbewußt ist er darum immer in seinen Ausführungen dort, wo er das menschliche Einheitsbewußtsein als ein lebendiges Ganzes hinstellt und gegen den Standpunkt anderer außerhalb des Menschen fundierter Einheitsbegriffe zu verfechten für notwendig hält. Nach seiner Überzeugung verlangte die Entwicklung und Ausbildung der

Verstandeserkenntnisse den Wechsel in der Einstellung der Vernunftmetaphysik, damit die Vernunft, das Göttliche und der Mensch in einer Verstehenseinheit sinnvoll noch gehalten werden könnten. Sollte nicht der ursprüngliche Begriff der Vernunft und der Metaphysik überhaupt verloren gehen und in einer grenzenlosen analytischen Selbstauflösung verfallen, vor lauter Respekt vor der Leistung der Verstandeserkenntnis der eigentliche Sinn des Menschendaseins gar nicht mehr bis zum Grunde aufgesucht werden, so war gerade das umzuändern, daß wie bei seinem Vorbild in der Spekulation die Ideen noch als die höheren Grundbegriffe des wahren Seins angesprochen wurden, und von ihnen dann erst die Vernunft abkünftig war, und doch wieder die Vernunft das Wesen der Dinge und die Ideen auf eine Adäquatheit zu bringen hatte. Vernunft und Wesen des Menschen war ihm daher zuerst in eins zu fassen und dann war zu zeigen, was der vernünftige Mensch von der Wahrheit der Dinge erfasse, erfassen müsse, um das wahre menschliche Sein ursprünglich zu haben. Dieser Stellungswechsel ist ganz parallel aufweisbar in den Ideenentfaltungen der ganzen suabedissenschen Kulturepoche, insbesondere in den der deutschen Dichtung. In großen Zügen aufgezeigt hatte der Gedanke der Humanität seine religiöse Motivierung in der gemeinsamen Berufung zur Gottesgemeinschaft immer mehr ersetzt durch eine naturalistische der gemeinsamen Menschennatur [49]). Der Glaube an die Sündenerlösung wurde zum Glauben an das Gute, das überall vorhanden und nur herausgehoben sein müsse. Der Gegensatz zwischen Fromm und Unfromm wurde verwandelt in die Hoffnung einer Einigung der gesamten Menschheit in gegenseitiger Menschenliebe und die Menschenliebe als eine natürliche eingeborene Tugend des Individuums bezeichnet, die herausgestellt vom Einzelnen eine gute Gesellschaft und einen guten Staat aufrichten werde. Diese praktischen Ideen füllen überall auch die Ansichten Suabedissens. Die Herkunft derselben aus religiösen Motiven ist ihm selbst voll bewußt und er bejaht sie auch in seiner Metaphysik durchgängig. Ja, das Wissen um diese Herkunft und die Bejahung desselben ist der Grund, daß er die weitere Entwicklung des Humanitätsgedankens zum ästhetischen und klassizistischen Ideal und zum romantisch-aristokratischen Lebensprinzip nicht mehr mitgemacht hat, so wenig er die Oppositionsbewegung eines ganz neuen und anderen Naturbegriffes, nämlich des Kampfes ums Dasein, des Kampfes der Ungleichheit und eines Sieges der Kraft zu einem metaphysischen Recht kommen ließ. Diese heraufkommenden Weltansichten klangen ihm wie Parteihader. Als auch von ihnen aus eine erneute Umstellung der Lebensphilosophie als Geistesmetaphysik vorgenommen wurde, erreichte er dahin keine historische Wirkung.

All die damals praktischen Entwicklungstendenzen im Gebiet des Gesellschaftlichen, des Erziehungswesens hatte Suabedissen praktisch mitbestimmt und mitgestaltet. Die daraus erworbene

Weisheit und Lebenseinsicht hinderte ihn mit seinen philosophischen Ansichten zusammen, die Tendenzen, welche die Aufklärung von ihrem religiösen Ausgangspunkt wegtragen wollten, aufzunehmen und zu bejahen. Das Aufklärungsideal war ihm, wie seine Spenerbiographie und seine pädagogischen Schriften zeigen, eben mehr als eine Verstandesbewegung; die Aufklärung war ihm eine bildungskräftige Gefühlsbewegung zum Ursprünglichen als dem natürlichen Menschlichen hin. Ein Aufklärungsenthusiast, der zwischen der Realität und der Idealität des Menschlichen hin und her pendelte, machte ihm keinen Eindruck. Er hatte mit seinen Zeitgenossen seine Metaphysik sachlich gemessen. Manche seiner Maximen erinnerten in ihrem Schwung und ihrer Gedankenkräftigkeit an die Herders. Mit ihm hatte er auch gemeinsam, daß er gegenüber dem nur formalen Philosophischen immer mit metaphysischer Skepsis, empirischer Beobachtung und praktischem Idealismus gewappnet in den Kampf zieht. Anderes noch verbindet ihn mit den Klassikern der Dichtung; wie Goethe hat er Weite vor und Freude an der gestaltenden Natur, wie auch die Einschätzung der Tat als Offenbarung der Ursprünglichkeit und des Lebensgefühls als des Gefühlsganzen (wie in „Wilhelm Meister")[50]). Schillers und W. v. Humboldts Namen erwähnten wir bereits im Zusammenhang mit den pädagogischen Grundsätzen Suabedissens. Daß er den Idealismus Kants hochwertete, ihn jedoch durch ein metaphysisches Realitätsgefühl ins Ganze gesetzt haben wollte, dieses Streben verband ihn mit Jacobi und Schelling. Von Schelling und auch von Fichte nahm er Gedanken für seine Naturerklärung auf, für die des Menschen und für den Stufenbau des Organismus der Welt. Wie es schwer ist aufzuweisen, ob die theoretischen oder praktischen Positionen zuerst von Suabedissen eingenommen wurden im Gang seiner Arbeit, so ist es schwer, die einzelnen Fäden aufzuzeigen, welche er aus dem Material jener Männer in das seinige herübergenommen und erworben hat. Auch andere seiner Zeitgenossen hatten sich, wie wir sahen, durch Kant veranlaßt gesehen, die frühere Problematik der Vernunftphilosophie von den Verstandeseinsichten weiter zu den Gemüts- und Gefühlswahrheiten zu führen, um so die Innerlichkeit des Lebens als des Daseins im Geist und in der Natur vernünftig aufzeigen zu können. Über die nächste und übernächste philosophische Generation hin, noch in den philosophischen Bemühungen Hermann Lotzes[51]) und Wilhelm Diltheys, ja bis herein in unsere Gegenwart liegt dasselbe von Kant her bestimmte Richtungsstreben vor; ob man die Philosophie Lotzes oder Diltheys, Bergsons oder Max Schelers betrachtet, immer wird versucht, den für die Verstandesspekulation schwer faßbaren Begriff des Lebens entweder vom Begriff der Natur oder dem der Seele oder dem des Geistes her bestimmter zu fassen. So tritt an Stelle des unmittelbaren Lebendigkeitsbewußtseins bei Lotze etwa die tiefere geistige Erfassung der Lebendigkeit des Ganzen in der Natur, bei Dilthey noch bestimmter: in der Kulturseele und Indi-

vidualseele; anstelle der Gleichung von Suabedissen „Denken = Leben = Wissen" kommt die „Denken = Erleben = Wissen". Diese Verschiebung offenbart jedoch auch die Verwandlung von dem, was nun die Zeit als unmittelbares Lebensideal ansah, nämlich die Einschränkung dessen, was die Zeit wissen möchte, und was sie als unmittelbar lebendig anerkannt haben möchte. Das Leben wird immer mehr von Natur und Seele her gedeutet, von der Vernunft und dem Verstand her immer seltener, um nicht in einem toten Begriffsdogmatismus die philosophischen Fragen enden zu lassen. Suabedissen ist einer der letzten, der den vollen Begriff der Vernunft für den Denkenden zentral im vernünftigen Menschen, nicht bloß im Vernunftschauenden Menschen fundiert haben will. Ein Kantianer wie E. Fr. Appelt hätte Suabedissens Metaphysik dennoch, so gut wie etwa die dogmatischen Systeme Schellings, Leibnizens oder Hegels, abgelehnt als auf einem willkürlich erdachten Begriffe der Vernunft aufgebaut; ein solcher Begriff leiste dann nur eines, das am Leben Unbegriffene sich selbst ohne Verstand zurückzugeben. Suabedissen hätte seinerseits betont, seine Begriffe seien willentlich erdacht, das heiße aber nicht willkürlich. Denken als Tun sei Wollen. Er hätte weiter noch gesagt, darum könnten seine Begriffe auch nicht mit weiter entwickeltem Kantianismus, eben so wenig mit positivistischer Dialektik abgeurteilt werden. Seine Daseinsauslegung sei damit nicht als gültig erwiesen, daß die in der Erfahrung gegebene Wahrheit auf Grund der einfach gegebenen innerlichen Wahrheiten ausgelegt werden könne, wobei die o b e r s t e innere Wahrheit im Gang der Auslegung als Prinzip des Ganzen wie des Teiles derselben z e r f a l l e n könne. Die Möglichkeit seiner Anthropologie und seiner Metaphysik wäre ihm für die Richtigkeit der Anthropologie nicht Urteil genug. Ebenso sei die rein historische Abwertung seiner Person und seines Werkes nicht eine hinreichende metaphysische. Die Grenzen seiner Art des Erkennens sei für ihn — und das gilt auch für die Kritik anderer Lebensphilosophien zum Teil — nicht voll bestimmt allein durch die Beziehung des Lebens, in denen der Begriff des endlichen Geistes zu dem Zusammenhang der für den Denker wirklichen geistigen und lebendigen Tätigkeit zu stehen komme [52]). Er habe Freude an einer einfühlenden Zeichnung seiner Person und Arbeit. (Solche Konterfeis hat wohl Platner, der Verfasser des wertvollen Nekrologes, dem Freund bei Lebzeiten oft vorgehalten.) Dennoch sei ihm Vernunft nicht bloß die Freiheit des Menschen, die Tat nachfühlend zu verstehen, sondern auch das Tun als Neusetzung von Tat in Unmittelbarkeit wolle er mit seinem Werk veranlaßt haben. Zuerst war ihm Metaphysik Freiheit der Erkenntnis. In seiner Anthropologie (Abschnitt 177: Grundzüge) sagte er, das Ursprüngliche sei das freie Willentliche und Kräftige, dieses Ursprüngliche so zu wollen vom Menschen aus, daß der Mensch nicht die Vernunft und damit die Einheit des ursprünglichen Denkens und Erkennens habe, sondern die Vernunft den Menschen.

Darum ist er auch nicht wie Dilthey als Wissender ein mit Sympathie sich Einfühlender und Verstehender und als Denkender doch letztlich ein Skeptiker. In vielem hat er mit Dilthey Verwandtschaft. Vergleicht man die Darlegung der Weltanschauungswurzeln, die Suabedissen [53]) und die Dilthey auffinden, so macht man die Feststellung, daß beide nicht nur die gleichen Grundtypen hinter den vielen philosophischen Systemen sehen, sondern daß sie auch übereinstimmen in ihren Forderungen an die philosophische Arbeit. Suabedissen sagt in seiner „Einleitung" (S. 13): So kann und soll sein Leben (des Menschen) streben, sich so, wie es in jener Welt da ist und in dem Urgrund der Welt steht, zu erkennen, sich selbst also, nach seinem Wesen und seinem Dasein in der Welt, zu dem Urgrund sinnend hingewandt aus ihm her an seiner Stelle in der Welt zu begreifen. Aber eben um das zu tun, muß es sowohl den Urgrund, wie er sich ihm in ihm selbst und durch die Welt hin offenbart hat, als auch die Welt, wie sie mit ihm und zu ihm, für seine Stelle in ihr, aus dem Urgrund ist, zu erkennen suchen." Dilthey formuliert in seiner Typologie der Weltanschauungen so: Die Philosophie muß nicht Systeme, sondern das Verstehen des von dem Menschen gelebten Lebens zu verstehen geben. Die Philosophie muß nicht in der Welt, sondern in dem Menschen den inneren Zusammenhang von Begriffen auszusprechen unternommen haben. So will es der heutige Mensch. Das Leben ist die letzte Wurzel der Weltanschauung. Doch ist dazu festzustellen: Je mehr bei Dilthey das Vermögen wächst, nachzuempfinden und sich einzufühlen, um so mühevoller wird für ihn die Umsetzung des Anschaulichen in Denkkategorien und so ist Dilthey in seinem Endurteil über das Leben doch der skeptischere trotz seines vielseitigeren Verständnisses für die Verschlungenheit der Wahrheitspfade der Menschheit.

Vom Typus, den Suabedissen als Empirismus und Materialismus bezeichnet und Dilthey als den des Naturalismus zusammenfassend schildert, wollen wir nicht weitere Vergleiche zwischen Dilthey und Suabedissen aufzeigen, ebenso nicht an dem Typus des Idealismus der Freiheit, den Suabedissen transcendentalen Idealismus nennt. Am dritten Typus, den Dilthey den objektiven Idealismus nennt, und von dem wir sagten, Suabedissen hätte ihn als vierte Möglichkeit und die seinige angesehen, und von dem wir sagen können, es sei auch Dilthey's eigener gewesen bis zu einem gewissen Grade, läßt sich Suabedissens Eigenart und sein Unterschied von Dilthey und den anderen späteren Lebensphilosophen gut klar machen. Dilthey als der feinfühligere und kulturbelastetere Enkel von jener Kant'schen Zeit konnte vieles differenzierter über diesen Typus sagen, denn Suabedissen. Lassen wir ihn sprechen [54]): „Das Subjekt (dieser Typus) ruht in der Betrachtung als Lebensverfassung gleichsam aus von der Arbeit des naturwissenschaftlichen Erkennens und Handelns, das im Zusammenhang der Zwecke und in ihrer Verwirklichung verläuft. Wir erweitern unser Gefühlsleben darin und kraft dessen beleben wir die ganze Wirklichkeit durch

die Weite, die wir fühlen, das Wirken, in dem wir uns ausleben, die höchsten Ideen des Schönen, des Guten und des Wahren, Stimmungen, die die Wirklichkeit in uns hervorruft: Freude am Leben und Bewußtsein der eigenen Kraft, Preis des Glückes, die Natur zu fühlen und zu genießen. Universelle Harmonie aller Dinge überstrahlt die Dissonanz des Daseins, Pessimismus, Ironie und drückende Enge der Erscheinungen. Form des Auffassens ist nicht Zusammenordnung der Fälle zur Ähnlichkeit oder Gleichförmigkeit, sondern Zusammenschauen der Teile in einem Ganzen, Erhebung von Lebenszusammenhang und Weltzusammenhang. Es korrespondiert die Seelenverfassung einer universellen Sympathie, welche am Wirklichen, räumlich Erscheinenden überall die Gegenwart der Gottheit erfährt. Der Zusammenhang der Erscheinungen wird als innere Determination aufgefaßt. Um die Beschaffenheit des Weltzusammenhangs inhaltlich anzugeben, sondert die Metaphysik nur einzelne Seiten aus der Lebendigkeit des Subjektes, aus dem Lebenszusammenhang der Person aus und projiziert sie als Weltzusammenhang in die Unermeßlichkeit". Daraus sieht Dilthey eine neue ruhelose Dialektik entstehen, die nur in der Erschöpfung aller Möglichkeiten zur Ruhe kommt und so die Unauflösbarkeit des Problemes zeigt. Ist dieser Weltgrund Vernunft oder Wille, fragt Dilthey. Würden wir ihn als Denken bestimmen, so bedürfe es doch eines Willens, damit er entstehe. Fasse man ihn als Wille, so setze er zweckbestimmendes Denken voraus. Willen und Denken ließen sich nicht eines auf das andere reducieren. Das logische Denken des Weltgrundes endige hier und es bleibe nur die Spiegelung der Lebendigkeit in demselben durch die Mystik übrig. Denke man den Weltgrund persönlich, so fordere diese Metapher, daß er durch konkrete Bestimmungen beschränkt sei. Wende man die Idee des Unendlichen auf ihn an, dann schwänden alle Bestimmungen desselben wieder, und das Unergründliche, Unfaßliche, die Dunkelheit der Mystik bleibe auch hier allein übrig. Sei er bewußt, so falle er unter den Gegensatz von Subjekt und Objekt, vom Unbewußten aber könnten wir uns nicht faßlich machen, wie es Bewußtsein als ein Höheres aus sich hervorzubringen vermöge; wiederum stünden wir vor einem Unbegreiflichen; wir könnten nicht denken, wie aus der Welteinheit ein Vieles werden könne, aus dem Ewigen ein Veränderliches. Durch das Zauberwort der Identität würde das nicht faßlicher werden. So bleibe auch von diesen metaphysischen Systemen nur eine Seelenverfassung und eine Weltanschauung. — Dies alles würde Suabedissen zunächst bejahen. Nur beginnt er sein metaphysisches System nicht mit der Überlegung der Seelenverfassung und der Weltanschauung, um von da zur Lebendigkeit des Subjektes und zum Lebenszusammenhang der Person zu kommen. Trieb und Herz in eins zu bringen, war denn die Absicht Diltheys und Suabedissens. Daß man den Begriff der Vollkommenheit, der Tugend als einen mystischen bezeichnen müsse, dies würde Dilthey nicht behaupten. So kann also Suabedissens Metaphysik wenigstens nicht der Vor-

wurf eines mystischen Systems gemacht werden. Diltheys und Suabedissens Auffassung von dem, was Trieb und was Herz ist, war verschieden. Das Ideal der Kraft des vollkommenen menschlichen Wirkens als der Einheit von Trieb und Herz war ihnen gemeinsam. Die Skepsis, die sagt, wir seien unfähig, die Wahrheit an sich zu beweisen, hatte Suabedissen auch. Die Idee der Wahrheit aber stand ihm gläubig fester als Dilthey. Hier war er mehr Willensmensch als Gemütsmensch im Gegensatz zu Dilthey. Suabedissen verlangte, daß man der Wahrheit so begegne, daß sich der Wahrheitssuchende ihrer Klarheit restlos ausliefere, daß der Denkende in der Wahrheit seiner persönlichen und damit seiner wirklichen Lebendigkeit im Lebenszusammenhang seiner Person den Willen habe zur unermeßlichen Welt des Glaubens an das Gute als die Tugend und die Kraft, welche der Geist als der das Gute Bewirkende darstelle. Für Suabedissen ist Lebensphilosophie nicht nur Philosophie über das Leben, sondern Philosophie als das Leben im Lebendigen. Wenn überhaupt etwas ist, so ist, was sein soll, sagt er: Sobald gewußt ist, was der Trieb ist und gedacht, was das Herz ist, ist Einheit. Diltheys Einheit hat immer noch an sich das Merkmal von Sehnsucht, von Offenheit nach Darüber-hinaus-noch-Möglichem, ja Erhofftem. Bei Suabedissen schafft Denken und Wissen in Einheit gebracht Leben, nicht bloß Erleben. Darum ist die lebendige Wissenschaft: Anthropologie — und wissenschaftliche Durchdachtheit des ganzen Seins: Metaphysik —, nicht leere Reflexion oder spekulative Projektion nur. Das Denken ist Kraft und primäres Sein, in der Anschauung der Welt wie im Handeln in der Welt enthalten.

Dies herausgestellt zu haben, ist die philosophische Leistung Suabedissens, sein Typus: Die Ewigkeit des Gedankens in sinnlicher Vermittlung, das Rationelle in seiner empirischen Verwirklichung, das Göttliche in seiner Entäußerung an das Menschliche, mithin den ganzen Lebensgehalt in seiner Totalität im Glauben einer bewußten Einheit konsequent im Gedanken festgehalten zu haben, seine eigenste philosophische Ehre.

Das Ideal der Wahrheit ist nicht der logische Beweis der Wahrheit, sondern die Entscheidung zur Wahrheit. Von der Person aus, vor der Geschichte ist diese oder jene Entscheidung die schwerere oder leichtere, die eine die kompliziertere, genialere, exemptere, die andere die einfältigere, alltäglichere, normalere für den von außen her sie Betrachtenden. Von der Vernunft aus ist aber die Entscheidung immer gemessen und meßbar durch die Kraft der Ursprünglichkeit, durch die Kraft der vollführten Einkehr beim Einfachen. Das Gute ist Einfaches, dieser Grundsatz ist älter als die Metaphysik Suabedissens, älter als die Platos und Sokrates, und doch immer nur da für den, der ihn denkt und im eigenen Gedanken neu entspringen lassen kann. Wie das Suabedissen vollbrachte, dies aufzuzeigen, war die Aufgabe dieser Darstellung.

Daß das Gute nicht allein mit irrationalen Kräften, noch allein mit Dynamik und Aktivität in das Gefühl des Lebens voll aufge-

nommen ist, sondern zur Humanitas Vernunft als geistiges Maß beigesellt sein muß: Dies in Klarheit herauszustellen, trug ihm seine Zeit und seine Lebenssituation auf. Wir Heutigen haben keinen Grund, vor seiner Leistung überheblich zu sein und die Ausführungen seines Auftrages als eine nur für seine Zeit beachtliche Hilfe zur Klarheit anzusehen. Weder das Talent noch der Charakter, weder der Wille noch der Glaube kann bei unserem Wachstum und Leben verzichten auf die Tat des Denkers, Erziehers und gläubigen Vorbildes. Licht kann nur von Licht entzündet werden. Die kleinere Flamme gestattet die größere Nähe. Die größere Flamme wirft den größeren Schein. Manche der helleren geistigen Feuerbrände seiner Zeit überstrahlen ihn, aber in der Helle der ganzen Zeit wirkt er kräftig mit.

ANMERKUNGEN

1) Siehe Literaturangabe: Gumposch V. Ph.: Die philosophische Literatur der Deutschen von 1400 bis auf unsere Tage. Manz, Regensburg 1851, S. 456/7. Joh. Erdmann II 714; Ueberweg IV S. 55, 778; L. Noack S. 859; R. Eisler S. 731/2; Biedermann II/462.

2) Wilhelm Volkmann, Ritter von Volkmar: Lehrbuch der Psychologie, 2 Bde. 1875: im Namensverzeichnis.

3) s. Lit. S. 23.

4) s. Lit. S. 429 ff.

5) s. Beilage, Endabschnitt.

6) Zur biographischen Literatur s. Gundlach, Nr. 502, Quellen.

7) s. Lit.: Hermelink S. 429 ff.

8) Archiv für Gesch. d. Philos. 1897 X S. 118—120.

9) Schriften Jacobis, Allwills Briefsammlung 1774 und 1779, Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Moses Mendelsohn (1785) David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus (1787), 1799 Brief an Fichte. Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen. 1801. (Später: Von den göttlichen Dingen 1811.)

10) K. Weber: S. 359, s. Lit.

11) s. Hoffmeister, „Es ist dies der nachmalige Prinzregent, letzte Kurfürst und Exkönig von Hessen-Kassel."

12) Als bescheiden erscheint uns das Gehalt von 800 Rthlr., das erst am 8. 3. 1832 eine Erhöhung fand, wie die U. A. verzeichnen.

13) s. U. Akten, Annalen 219 a, b.

14) Fichte W. W. I 1, 434.

15) s. Vorwort zur Tugend- und Rechtslehre. S. IV.

16) Archiv für Geschichte der Philosophie X S. 118.

17) vgl. hierzu etwa Nietzsches Definitionen in „Zur Genealogie" und „Jenseits." Motto: „Leben heißt wachsen." N's Kampfart zeigt die veränderte Zeit.

18) vgl. Kap. V. S. 117. Vergl. auch Grd. d. Phil. Rechtslehre I. Teil.

19) s. Überweg a.a.O. Grundriß d. Phil. d. Neuzeit 6. Aufl. 1883 S. 219 Abschn. 1; Grundriß 1924 3. Teil Lit. z. § 50; 4. Teil S. 62. S. 676. — Rud. Eisler a.a.O. S. 731 f. — Gumposch a.a.O. S. 456 f. — Noack a.a.O. S. 859. Biedermann a.a.O., Teil II, S. 462 Michelet s. Lit.

20) Res. S. 431, 433 ff.

21) Einl. in d. Phil. S. 26 oben.

22) Metaphys. z. Vorr. S. X ff.

23) Metaphys. z. Vorr. S. XIV.

24) Einleit. in d. Phil. S. 23 Anm. 2.

25) Man vergl. hierzu Tillich: System der Wissenschaften; S. 150 f., Abschn. „Theologie", wo deren Verhältnis zu den andern Wissenschaften, durch das Verhältnis von Denken und Sein vermittelt ist. Bei Suabedissen vermittelt das Leben den Bezug der Theologie zur Wissenschaft, nicht die Wissenschaftslehre. Es gibt der Philosophie den Begriff der Religion, und damit ist die Theologie Teilgebiet der Philosophie, und den Begriff des Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen und den von Gottes zeitlicher Wirksamkeit, und ist so Lebensgebiet der Philosophie. Der Metaphysik aber gibt sie Klarheit und Tiefe. Aus der metaphysischen Kraft gewinnt sie ihre Gründlichkeit und die Metaphysik in der Vereinigung mit den religionsphilosophischen Setzungen Klarheit. So steht die Autonomie des Geistes in

Bezug zur Theonomie des Geistes (Einl. S. 40 S. 50, S. 66 ff.), (Grundzüge d. Relig. Lehre S. IV. Einl.; Metaphys. Vorr. S. VI).

26) Metaph. Einleit. § 1—5.

27) Metaph. S. 103.

28) Metaph. S. 119.

29) s. Lit.-Angabe, Bd. 13 Ausg. Kehrbach 1907 S. 297—300.

30) Innere Wahrnehmung S. 133 f.

31) Inn. Wahrn. S. 134. Vergl. hierzu Einl. in d. Phil. S. 16 über die mannigfachen Philos.

32) vergl. Reinhold: Theorie der Vorstell. S. 369. Reinhold war für Suabedissen konsequenter als Kant Res. 344, 359. Nach R. stellt durch einen inneren Sinn das Bewußtsein sich selbst vor als „empfangend das Mannigfaltige, und zwar dadurch, daß es die Art und Weise, die Form des Empfangens als etwas von seinem Vermögen Eigentümliches in einer Vorstellung dem a priori vorstellt. Nach R. darf aber das Selbstbewußtsein nicht als innerer Sinn aufgefaßt werden. (Lehrb. d. philos. propäd. Psych. S. 102 f.)

33) Inn. Wahrn. S. 167.

34) Inn. Wahrn. S. 178.

35) Zum Begriff der Individualität vergl. Häring's ähnlicher Ausgangspunkt bei einer theistisch dynamischen Metaphysik (s. Lit.verz.). Zum Begriff Theologie und Selbstbewußtsein vergl. Logos Bd. 22, 3. 1933: Die Herkunft des phil. Selbstbewußtseins von G. Krüger (S. 225—272); auch Groethuysen Philos. Anthrop. in Handbuch. (S. Lit.) vgl. auch C. G. Carus Entw.gesch. d. Seele.

36) Vergl. Ernst Troeltsch, Bd. 4 S. 657 ff., Tillich a.a.O.: „Die Psychologie", S. 49—54.

37) vgl. Res. S. 213: Tetens „Untersuchungen über die menschl. Natur und ihre Entwicklung" als popularphilosophische Vorarbeit von Kant bezeichnet.

38) vergl. Kultur der Gegenwart, Teil III 5, VII 1. Naturphilosophie von Erich Becher, Anthropologie von E. Fischer und E. Schwalbe.

39) s. Lit.: Recensionen.

40) Spenerbiog. S. 4, 5, 6, 8, 27, 28, 110, 112.

41) Spenerbiog. S. 32—38, 104—107.

42) Oestliches Christentum, Dokumente Bd. 2 hsg. v. Hans Ehrenberg, München 1925.

43) Gemeinsam der Begriff des Philosophierens als des Tuns. s. Natorp, metakritischer Anhang zu Platos Ideenlehre Leipzig, Meiner 1921; Sozialidealismus, Berlin, Springer 1920.

44) Betrachtungen, I. Bd., S. 396.

45) s. Beilage.

46) Bergson s. Lit. S. 176. Als Heilmittel gegen die Eitelkeit empfiehlt der Naturalist le rire, nicht den Ernst des Aufklärers!

47) s. Lit.

48) Einleit. in d. Philos. S. 26.

49) Troeltsch Bd. 4, S. 312. 368 f. 566 f. 580: Zur Geistesgeschichte der Epoche.

50) Durch Goethe und die Klassiker ist er indirekt mit den Lebensphilosophen und „Seelenkultur"philosophen der Gegenwart verbunden.

51) Zu Lotze: Kultur der Gegenwart 1, 5 S. 578.

52) Fr. Apelt: Metaphysik a.a.O. vergl. S. 629, Anm.

53) Man erinnere sich an Suabedissens Studium von Sextus Empirikus und an dessen originelle typologische Dreiteilung: in Dogmatiker, Akademiker, und Skeptiker.

54) Vergl. Dilthey: Typen der Weltanschauung S. 13; S. 6 und 47—50

1. Aufsätze pädagogischen Inhaltes. Leipzig, Kummer, 1804 (223 S.).
   I. Über den Geist der Erziehung.
   II. Über den Hang zum Wunderbaren und die Behandlung desselben in der Erziehung.
   III. Plutarch über den Aberglauben.
   IV. Soll man den Unterricht in Philosophie aus dem Jugendunterricht verbannen?
   V. Hindernisse und Mittel der allgemeinen Verbreitung und Nützlichkeit der Pestalozzischen Lehrart.
   VI. Über die Gedächtniskultur.
   VII. Soll die Lust des Knaben die Bestimmung seines künftigen Berufes entscheiden?
2. Resultat der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntnis von Plato bis Kant. — Eine gekrönte Preisschrift von D. Th. A. S., Marburg, neue akademische Buchhandlung, 1805 (444 S.).
3. Briefe über den Unterschied in der Erziehung der Knaben und der Mädchen. Lübeck, Römhild 1806. (1442).
4. Über die innere Wahrnehmung. — Eine Abhandlung, welcher von der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin der Preis von 50 Dukaten zuerkannt worden ist. Berlin, Unger, 1808 (189 S.)
5. Ein Beitrag zur Entwicklung des Begriffes der Methode in der Erziehung. Bei Gelegenheit der Herbstprüfung in der Lehranstalt der reformierten Gemeine zu Lübeck. Römhild, Lübeck 1808. (15 S.)
6. Erhebungen. Eine Zeitschrift für das Vaterland. 1809 herausg. von Herrmann, enthaltend einige Aufsätze Suabedissens.
7. a) Allgemeine Gedanken von dem Unterricht und der Disciplin in Bürgerschulen und Lyzeen. Kassel 1812.
   b) Cur pauci semper fuerint physiologiae Stoicorum sectatores. Kassel 1813.
   c) Einladungsschrift: Einige Worte über den bisherigen Fortgang des Unterrichts und einige Bitten an die Eltern unserer Schüler. Kassel 1813. — Alle drei Broschüren wiedergegeben im Auszug in Geschichte der städt. Gelehrtenschulen zu Kassel, von Dr. Karl Weber. Kassel 1846. (S. 369—372 Beilage 15, S. 358 ff.)
8. Die Betrachtungen des Menschen. Ein Versuch, Bd. 1 und 2 Krieger, Kassel 1815 (462 und 475 S.). Bd. 3, Leipzig 1818. (400 S.) Verlag Cnobloch.
9. Die Wiederherstellung des Christentums durch Luther, gefeiert in einem Kreis von Freunden durch eine Rede und ein Lied. Berlin, Realschulbuchhandlung, 1818 (37 S.)
10. Philosophie und Geschichte. Leipzig, Cnobloch, 1821 (51 S.)
11. Philipp Jacob Spener. in Mitteilungen, herausg. von Friedr. Rochlitz, III. Bd. Leipzig, Cnobloch 1824. (120 S))
12. Zur Einleitung in die Philosophie. Marburg Krieger, 1827. (69 S.)
13. Die Grundzüge der Lehre von dem Menschen. Marburg-Kassel, 1829 (389 S.)
14. Von dem Begriffe der Psychologie, ihrem Verhältnis zu den anderen, besonders den verwandten Wissenschaften, und der Erkenntnisweise, die in ihr stattfindet, Eine Abhandlung. Marburg-Kassel, Krieger 1829 (66 S.)
15. Die Grundzüge der philosophischen Religionslehre. Marburg-Kassel, Krieger, 1831. (264 S.)
16. Die Grundzüge der Metaphysik. Aus dem Nachlaß. Marburg, Elwert, 1836. (165 S.)
17. Die Grundzüge der philosophischen Tugend- und Rechtslehre. Aus dem Nachlaß. Marburg, Elwert, 1839. (194 S.)

Recensionen:

von Nr. 9: Heidelberger Jahrbücher der Literatur von 1822, 8 Stück, S. 767.

von Nr. 10: in dem zur Abendzeitung gehörigen Wegweiser im Gebiete der Künste und Wissenschaften 1823. 3 St., S. 9, Ztg. der eleg. Welt vom Jahr 1823, Januarheft.

von Nr. 11: Leipziger allgem. Repetitorium der Literatur 1827. 3. Bd., S. 326.

von Nr. 12: Leipziger Literaturzeitung von 1830 Nr. 295 S. 2253 f., Hallenser allgem. Lit.-Ztg. von 1830. Ergänzbl. Nr. 138 S. 1100. Blätter für Lit. und Unterhaltung 1836 Nr. 175/176.

von Nr. 13: Leipz. Lit.-Ztg. von 1830 Nr. 209 S. 1665 und ff., Hall. allg. Lit.-Ztg. 1830 Ergänzbl. Nr. 139 S. 1106.

von Nr. 15: Gött. Gel. Anzeiger 1836 Nr. 173 von Herbart verfaßt. Wiedergedruckt in dessen W. W. hg. G. Hartenstein, XIII, S. 624 ff., hg. v. Kehrbach XIII, S. 297—300, Langensalza 1907.

LITERATUR

Akten: aus dem Archiv des hessischen Staates zu Marburg:
— Kirchenbücher der reformierten Gemeinde zu Marburg, Bd. VI c.
— Akten der kurfürstlichen Universität zu Marburg UA, A IV, 4 b, Nr. 51.
— Annalen der Universität Marburg 132 b, 218 b, 219 a.
— Rektoratsprogramm 1835 S. 40—42.

Alexander, Bernhard: Spinoza. München Reinhardt 1922.

Apelt, Ernst Friedrich: Metaphysik, neu herausgegeben von R. Otto, Hendel Halle 1910.

Bergson, Henri: Le Rire: Essai sur la signification du comique. Paris, Felix Alcan 1900.

Biedermann, Karl: Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit. Leipzig 1842.

Biermann, W. Ed.: Georg Karl Winkelblech, sein Leben und sein Werk. Leipzig, Deichert 1909. 2 Bde.

v. Brockdorff, Baron Cay: Die deutsche Aufklärungsphilosophie. München, Reinhardt 1926.

Dilthey, Wilhelm: Die Typen der Weltanschauung in „Weltanschauung". Berlin, Reichl 1911.

Eisler, Rudolf: Philosophen-Lexikon. Berlin, Mittler Sohn 1912.
— Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 4. Auflage. Berlin Mittler Sohn 1927.

Erdmann, Johann Ed.: Geschichte der Philosophie. 4 Bde. Leipzig 1834—53.

Feuerbach, Ludwig: hg. von W. Bolin und Fr. Jodl, Stuttgart, Frommann 1903, Bd. 1, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit.

Gumposch, N. Ph.: Philos. Lit. der Deutschen, Manz, Regensburg, 1851.

Gundlach, Franz: Catalogus professorum acad. Marb. 1527—1910, Marburg, Elwerth 1927.

Hartmann, von, Ed.: Kategorienlehre, Leipzig, Haacke 1896.

Herbart, Joh. Fr.: Sämtliche Werke, hg. Kehrbach Bd. 13, Langensalza 1907.

Haering, L. Theodor: Über die Individualität in Natur und Geisteswelt, Leipzig und Berlin, Teubner 1926.

Handbuch der Philosophie: hg. von Alfred Bäumler, München und Berlin, Oldenbourg 1927. Teil I Abt. 4. Beitrag A: Philos. Anthropologie von Bernhard Groethuysen 1928.

Hermelink, H. und S. A. Kaehler: Die Philipps-Universität 1527—1927, Marburg, Elwerth 1927.

Hoffmeister v., Jacob: Historisch-genealogisches Handbuch über alle Linien des hohen Regentenhauses, Hessen. Marburg 1874.

Knittermeyer, Heinrich: Schelling und die romantische Schule. München, Reinhardt 1929.

Kultur der Gegenwart: hg. von Paul Hinneberg, Leipzig und Berlin, Teubner. Teil I, 5, 1923. I, 6, 1921. III 1 ff.

Meusel, I. G.: Gel. Deutschland, Bd. 3, 8. 1796—1800, Lemgo.

Michelet, Karl Ludwig: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. 2 Teile 1837, 1838, Duncker und Humblot, Berlin.

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke, Leipzig, Kröner 1903—1923. Abt. I 1 7. II 15. Jenseits von Gut und Böse, zur Genealogie der Moral, der Wille zur Macht, vom Nutzen und Nachteil der Historie.

Noack: Philosophie-geschichtliches Lexikon, Gießen 1878.
Platner, Ed.: Zur Erinnerung an D. Th. A. Suabedissen. Elwerth, Marburg 1835.
Schlatter, Ad.: Die philosophische Arbeit seit Cartesius, Bertelsmann, Gütersloh 1910.
Schweitzer, Albert: Kulturphilosophie, München, Beck 1925 I. Verfall und Wiederaufbau der Kultur, 2. Auflage 1925, II. Kultur und Ethik 1923.
Strieder: Grundlage zu einer hessischen Gelehrten- und Schriftsteller- und Künstlergeschichte, vom Jahre 1806 bis 1831, von Dr. Karl Justi, 19. Bd. Marburg bei Garthe 1831.
Tillich, Paul: Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, Göttingen van den Hoeck und Rupprecht, 1923.
Troeltsch, Ernst: Gesammelte Schriften, Tübingen Mohr Bd. 4 1925.
Voigt's: Neuer Nekrolog der Deutschen. 13. Jahrgang 1835. I. Teil (S. 480—492), Weimar 1837 Verlag Voigt.
Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie, IV. Teil, 11. Auflage von Konstantin Oesterreich, Berlin 1916.
Windelband, Wilh.: Einleitung in die Philosophie, Tübingen, Mohr, 1914.
Weber, Karl: Geschichte der städt. Gelehrtenschule zu Kassel. Kassel 1846.

Zeitschriften:

Archiv für Geschichte der Philosophie, hg. von L. Stein Bd. X 1897, neue Folge III. Bd. S. 118—120. Berlin S. Reiner.
Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, hg. von Richard Kroner, Bd. 22, 3. 1933 Mohr, Tübingen.
Preußische Jahrbücher, Bd. 230, Heft 3, Dezember 1932, hg. W. Heynen, Stilke Verlag Berlin, enthaltend Aufsatz über C. G. Carus.

Die Schriften der Klassiker der Philosophie und Literatur, der Zeitgenossen Suabedissens, im einzelnen hier aufzuführen, erübrigt sich. Sie sind meistenteils auch aus sekundärer, oben bereits erwähnter Literatur zitiert.

LEBENSLAUF

Als Sohn des Eisenbahnoberinspektors Chr. Spaeth und seiner Ehefrau Maria geb. Benz bin ich, Gustav Adolf Spaeth, am 22. 12. 1899 zu Reutlingen in Württemberg geboren, evangelischer Konfession und deutscher Staatsangehörigkeit. Von 1907—1919 besuchte ich zuerst die Vorschule zu Reutlingen und Kleinglattbach O/A. Vaihingen, dann nacheinander im Wechsel des Ortes der Berufsausübung meines Vaters die Lateinschule zu Vaihingen, das theologische Seminar zu Schöntal und das Gymnasium zu Ulm, das ich Frühjahr 1919 mit dem Reifezeugnis verließ. Dann studierte ich Theologie und Philosophie in Tübingen (Sommer 1919 bis Ostern 1921, Sommer 1922 und Herbst 1923 bis Ostern 1926) und Marburg (Ostern 1921 bis Ostern 1922). Dieses Studium unterbrach ich 1922—1923, durch Krankheit gezwungen. Die Folgen dieser Krankheit begleiteten mich noch bis 1928.

Den Herren Dozenten beider Universitäten: Professor Haering, Heim, Müller, Schlatter, Volz, Faber, Fezer, Bultmann, Heiler, Heitmüller, Jülicher, Otto, Adickes, Groos, N. Hartmann, Natorp, unter deren Leitung ich meine Studien machen konnte, danke ich aufrichtig für alle wissenschaftliche und persönliche Förderung. In den Jahren 1925—33 war ich durch die Folgen der Krankheit gezwungen, ein privates Leben zu führen, schätzte mich aber auch glücklich, teilweise gerade darum den philosophischen Problemen in der Kulturgeschichte und Religionswissenschaft ausgedehntere Studien widmen zu können.